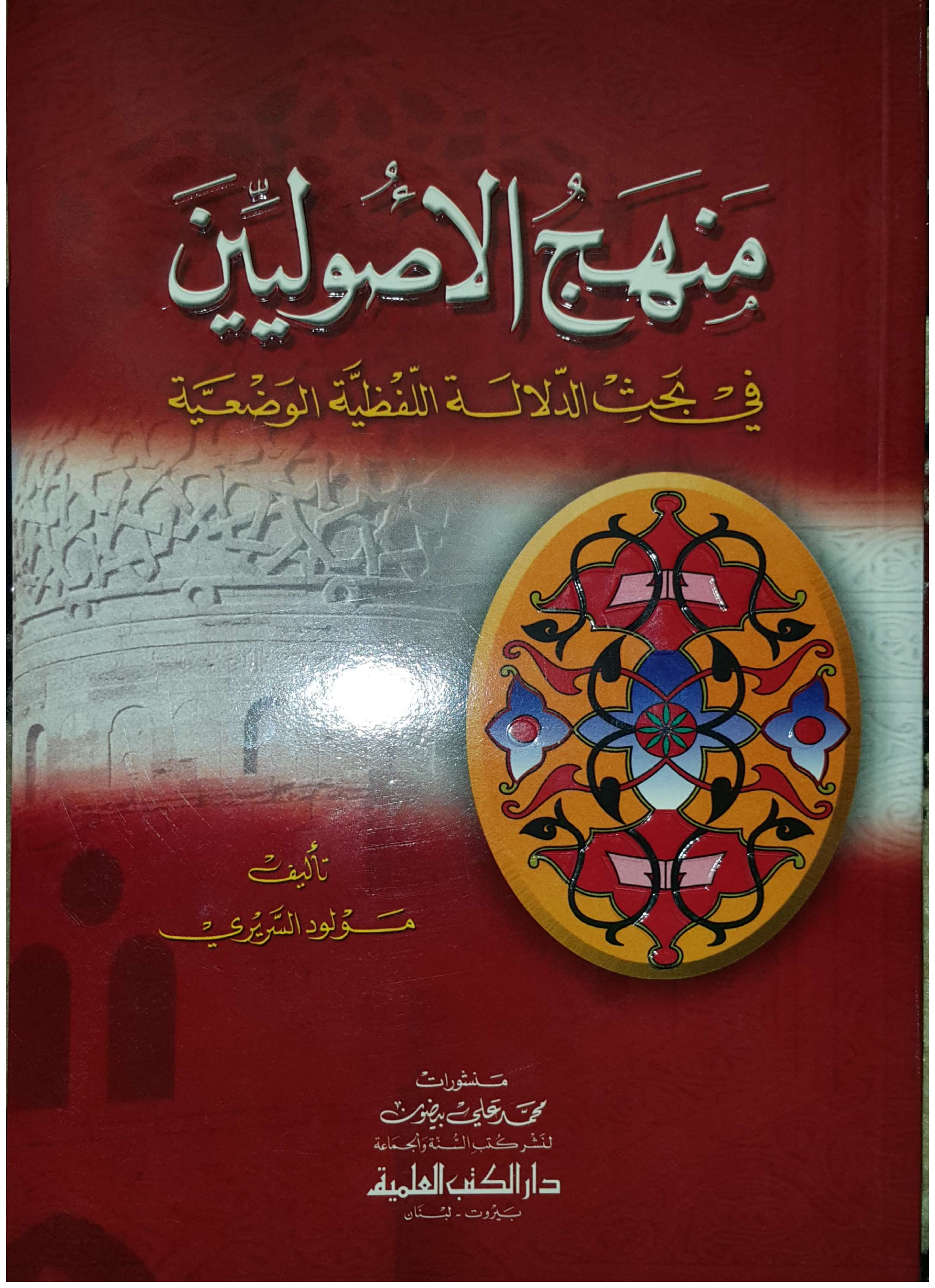
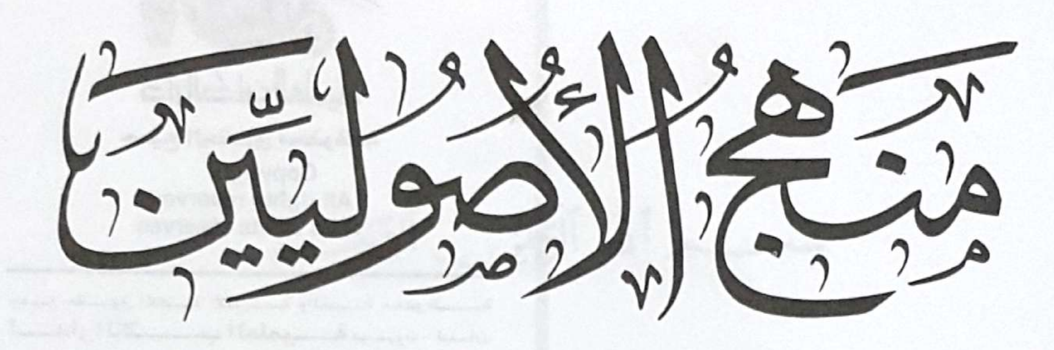


Scanned by CamScanner



منهج الأصوليين

في بحث الدلالة اللفظية الوضعية

تأليف

مولود السريري

منشورات
محمد علي بيضون
لنشر كتب السنة والجماعة
دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

Scanned by CamScanner

منشورات محمد علي بيضون



دار الكتب العلمية

الطبعة الأولى
٢٠٠٣ م - ١٤٢٤ هـ

دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

رمل الظريف - شارع البحتري - بناية ملكارت
الإدارة العامة: عرمون - القبة - مبنى دار الكتب العلمية
هاتف وفاكس: ٨٠٤٨١٠/١١/١٢/١٣ (٥ ٩٦١+)
صندوق بريد: ٩٤٢٤ - ١١ بيروت - لبنان

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Beirut - Lebanon
Raml Al-Zarif, Bohtory Str., Melkart Bldg. 1st Floor
Head office
Aramoun - Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.O.Box: 11-9424 Beirut - Lebanon

Dar Al-Kutub Al-ilmiyah
Beyrouth - Liban
Raml Al-Zarif, Rue Bohtory, Imm. Melkart, 1er Étage
Administration général
Aramoun - Imm. Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Tel & Fax: (+961 5) 804810 / 11 / 12 / 13
P.P: 11-9424 Beyrouth - Liban

ISBN 2-7451-3677-1



http://www.al-ilmiyah.com/

e-mail: sales@al-ilmiyah.com
info@al-ilmiyah.com
baydoun@al-ilmiyah.com

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين

وصلواته على سيّدنا محمد وآله وصحبه أجمعين

وبعد، . . .

فإن العلوم إنما يُحاط بلبّها وجوهر موضوعها إذا أُحيط بمناهجها، وسبل التفكير فيها، مسالك تحرير مسائلها. فكانت المناهج بذلك أعظم وأجلّ ما يطلبه كل ذي شوق إلى المعارف، ويقتنصه كل مغرم بالدقائق واللطائف.

هذا ولمّا كان علم أصول الفقه، أعظم علم وأجلّ ميدان فكري عند المسلمين، تاقت النفس إلى معرفة ما تيسّر من خصائص منهجه. ومعالم مسلكه. فبدأت أنظر في بعض مراجعه لعلّي أجد ما أعبر به إلى هذا الغرض. وأصل به إلى هذا المرام. ولكوني دون المستوى الذي يحتاج إليه هذا الأمر بدا لي شيء قليل لا يفي بالغرض لكنه جدير بالتدوين. فجمعته في هذه الورقات ليستعين به من يبحث عن سرائر هذا العلم ومكنونات ضمائره.

وسمّيته «منهج الأصوليين في بحث الدلالة اللفظية الوضعية» والله تعالى أسأل أن ينفع به، وأن يتقبّله منّا.

مولود السريري في اليوم السادس من رمضان 1418 هـ
بمدرسة تنكرت العتيقة بإفران الأطلس الصغير

الإشارات والرموز

ن م	نفس المصدر	ت	المتوفّى
م سا	مصدر سابق	ن ظ	انظر
ن ف	نفس الفصل	ج	الجزء
ن ش	الناشر	م ج	المجلد
ط	الطبعة	ص	الصفحة
ت	التاريخ		

المقدمة

وفيها ثلاثة مباحث

المبحث الأول
في حدّ أصول الفقه

أصول الفقه هي: القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية. وكلمة القواعد هنا تشمل القواعد اللغوية التي قعدها الباحثون الأصوليون والأئمة الجهابذة بواسطة استثمارهم للألفاظ ببحثهم في دلالاتها بمعايير دقيقة وأدوات تشريحية متميزة[1]. من أمثلة تلك القواعد اللغوية الأصولية: الأمر للوجوب، النهي للتحريم، العام دلالته على جميع أفراده ظنية. كما تشمل المرجحات، وهي الصفات التي تتصف بها الأدلة. فالدليل قد يتصف بصفة ترجحه على معارضه، كأن يكون نصًّا، ومعارضه ظاهر. فالنص راجح على الظاهر.

وهكذا سائر المرجحات، فإنها تبنى على مقتضياتها الأحكام الفقهية. كما تبنى على تلك القواعد اللغوية الأصولية أيضًا. ومعنى تبنى عليها أن المجتهد يعتمد عليها في بناء حكمه الفقهي. فإذا وقعت نازلة، فالمجتهد ينظر في أحوالها. وفي ذاتياتها. وما تستوجبه من أحكام، وما ينطبق عليها من نصوص، وما تفيده تلك النصوص التي تنطبق عليها.

وهذا كله لا يتأتى بدون الاعتماد على تلك القواعد التي ترشد إلى ما ينبغي تطبيقه مما لا ينبغي. وصفات المجتهد التي يجب أن تتوفر في كل مجتهد. وإن

---

(1) قد تجد في هذا الكتاب ـ إن شاء الله تعالى ـ ذكر لما يسر الله تعالى إيراده من هذه المعايير، ومن هذه الأدوات.

كانت الأحكام الفقهية لا يمكن أن تستنبط بدون توفرها ـ لا تدخل في الأدوات المباشرة في بناء الأحكام الفقهية. باعتبارها أنها صفات قائمة بالمجتهد لا قواعد يستخدمها ويعتمد عليها. ومن هنا فهي لا تعد من أصول الفقه بهذا الاعتبار. إلا أن أكثر الأصوليين يعدونها (أي صفات المجتهد) من أصول الفقه، فأصول الفقه ـ عندهم ـ هي القواعد. والمرجحات. وصفات المجتهد لتوقف استنباط الأحكام الفقهية من الكتاب والسنة، عليها بغض النظر عن اختلاف نوع التوقف الموجود بين استنباط الفقه، وبين هذه الأنواع الثلاثة التي يتكون منها «علم أصول الفقه». وأول من قال بأن المرجحات، وصفات المجتهد ليست من أصول الفقه هو «الإمام التاج السبكي» في كتابه «جمع الجوامع»[1]. وقد أثار ذلك نقاشًا طويلاً، وبحوثًا مستفيضة روعيت فيها اعتبارات مختلفة.

وحاصل القول: إن أصول الفقه هي: القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية.

المبحث الثاني
مصطلحات أصولية
تشتد حاجة طالب أصول الفقه إلى معرفتها

من أسباب النفور من فن ما، وعدم الاستفادة منه، الجهل بمصطلحاته، ولغته وطبيعة تلك اللغة التي يبلغ بها، ويوصل بها إلى القارىء ومن ثم كان الاطلاع على مصطلحات فن ما ومعرفتها مفتاحًا لفتح مغلقه، وإدراك ما يتضمنه ومثل المصطلحات في ذلك اللغة.

وعلم أصول الفقه لا يشذ عن هذه القاعدة، فإن من أهم أسباب اعتياص فهمه وصعوبته، الجهل بمعرفة مصطلحاته، ويزيد من حدة تلك الصعوبة عدم استعمال تلك المصطلحات بطريقة موحدة[2]. نظرًا لأن الأصوليين ـ رحمة الله تعالى عليهم ـ بينهم

---

(1) ن ظ: حاشية العطار/ 1/ 52 ـ حاشية البناني/ 1/ 38 ـ قال الشيخ محمد بخيت المطيعي: «واعترضه الزركشي» و«الجلال المحلي» في شرحيهما عليه، وخالفه في مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت، وذلك أنه مما لا شك فيه واتفق عليه أن أصول الفقه هو ما ينبني عليه الفقه ويسند إليه..» (سلم الوصول لشرح نهاية السول/ 1/ 14).

(2) ولذا تجد بعضهم يستعمل ألفاظًا خاصة به، ومن ذلك: «أن المحلي» يستعمل «بأن» بمعنى كاف التمثيل، قال البناني: وأجاب «سم» بأن من معتادات «الشارح» [يعني المحلي] تبعًا لشيخي=

مسافات بعيدة في المكان، وفي الزمان فقد تفرقت بلدانهم، وشطت ديار بعضهم عن بعض وكذا أزمنتهم.

ولأنه لم توضع مراجع تفسر فيها تلك المصطلحات وتوضح فيها، أو تبين فيها بعض الألفاظ العويصة في هذا الفن العزيز، مع اشتداد الحاجة إلى ذلك.

هذا وقد جمعت معاني بعض الألفاظ، وهي ألفاظ همني وشغلني المقصود بها بالتحديد. ولذا كلما وجدت معنى للفظ منها نقلته وقيدته خوفًا من شروده. وقد أحببت أن أضعها هنا ليستفيد منها من له رغبة في ذلك.

وأود أن أشير إلى أنني آخذ من المراجع الأصولية تلك المعاني. وإن كانت بعض الألفاظ المشروحة فيها منطقية النسب، لأن الأصوليين لهم استقلال عمن سواهم في ميدانهم اللغوي. ولذلك أعرضت عن كلام المناطقة، وتفسيرهم لها إلا قليلاً.

من تلك الألفاظ أو المصطلحات:

الماهيّة[1]:

ترد كلمة الماهيّة في المراجع الأصولية، وفي غيرها ويقصد بها الحقيقة. ولكن هذا المعنى لا يكفي لاستيعاب المعنى الذي يراد بهذه اللفظة في هذا الفن، وخاصة في قولهم: الأمر بالماهيّة ماذا يفيد[2]، ولذا يجب تعريف هذه اللفظة بما يكفي لفهم المعنى المقصود بها.

ولذا نقول: يختلف المعنى المقصود بالماهيّة باختلاف المواضيع المبحوث فيها. وذلك لأن الماهيّة على ثلاث أنواع:

= مذهبه: الرافعي، والنووي استعمال بأن بمعنى كاف التمثيل. (حاشية البناني على شرح «المحلي» لمتن «جمع الجوامع» للتاج السبكي 1/ 216).

ومن ذلك ـ أيضًا ـ قول الآمدي «عندما إذا» كما في الأحكام 2/ 328 ـ ومن ذلك زيادة القرافي لحرف إلا في جواب الشرط (ن ظ شرح التنقيح/ 188) ـ ولعله في ذلك تابع للإمام، فإنه يفعل مثل ذلك ـ أيضًا كما في «المحصول» 1/ 369.

(1) أو المائية كما في كلام البعض.

(2) ن ظ: إرشاد الفحول/ 189 ـ المحصول/ 1/ 327.

الأول: الماهية المجردة:

ويتوصل إلى إدراكها وتصورها عن طريق التفكير في الموجودات. وأطوارها. وأحوالها. لأن القوة الذهنية ـ بواسطة ذلك التفكير ـ تتصور حقائق مطلقة تصل إليها عن طريق تجريدها من الأشكال التي تتشخص فيها.

فقد ترى إنسانًا ـ مثلاً ـ فتمعن النظر والتفكير في معنى «الإنسان». فتتصور الصغير. والكثير، والقريب، والبعيد، والأبيض والأسود... ثم ينفصل ذهنك عن كل هذه الأجسام. فتتصور الإنسانية مجردة، تتصورها حقيقة ثابتة مستقلة[1] وتتصور هذه الأجسام على أنها أشياء تتجسد فيها هذه الإنسانية، وتظهر فيها كما يظهر اللون على الأشياء المادية المحسوسة، فكما أن اللون لا يمكن له أن يظهر وحده بدون شيء مادي، فكذلك الحقائق المطلقة لا تظهر إلا في الأجسام. ولكن الذهن يتصورها مجردة من كل ما تتشخص فيه. لأنها حقائق ثابتة، إذ اللون المخصوص، والقدر المخصوص، وما شابه ذلك، ما هي إلا أعراض، وكذلك الإنسان القصير، والطويل، والأبيض، والأسود.. بينهم اختلاف في المظاهر، إلا أنهم يشتركون جميعًا في حقيقتهم، وهي الإنسانية.

إذن فالمظاهر أعراض، والحقيقة جوهر، فإذا تصورنا هذه الحقيقة، فقد تصورنا الماهية المجردة.

النوع الثاني: الماهية بشرط شيء:

وهي أن تتصور إنسانًا منفردًا، أو تتصور جماعة من الناس، أو تتصور إنسانًا معينًا، وأنت في هذه الحالات تفكر في «الإنسان» ومعناه بصفة عامة. بمعنى أنك إذا جمعت التفكير في الإنسان مع تصور شيء من هذه التصورات المذكورة فهذا الذي تصورته يسمى الماهية بشرط شيء.

النوع الثالث: الماهية لا بشرط شيء:

وهي التي يمكن أن تقارنها عوارض معينة، ويمكن أن لا تقارنها. وذلك مثل البيع المفهوم من قولك: «بع هذا الفرس» ـ مثلاً ـ فإنه ماهية لا بشرط شيء، لأن

---

(1) ـ قال الغزالي «وهذه المنطلقات المجردة الشاملة لأمور مختلفة هي التي يعبر عنها المتكلمون بالأحوال، والوجوه، والأحكام، ويعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة، ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان، وتارة يعبرون عنها بأنها غير موجودة من خارج بل من داخل يعنون خارج الذهن وداخله...» ـ المستصفى/ 1/ 35.

البيع يمكن أن يكون بثمن المثل، ويمكن أن يكون بأقل منه، ويمكن أن يكون بأكثر منه. وهذه كلها عوارض يحتمل أن تقارن البيع، ويحتمل أن لا تقارنه، وبذلك فهي ماهية لا بشرط شيء[1]. وتسمى هذه الأخيرة ـ أيضًا ـ المعنى الكلي[2]، والماهية الكلية المشتركة، والكلي الطبيعي[3].

الواحد بالشخص والواحد بالنوع:

يتردد هذان المصطلحان بشكل بارز في مسألة الصلاة في المكان المغصوب. لأن لهما علاقة بتحليل هذه المسألة، وإبراز ذاتياتها، من أجل بناء نظر سديد فيها. وقبل أن نذكر ما فسر به هذان المصطلحان نشير إلى أن بعض الأصوليين يعبر بالواحد بالجنس، ويعبر في مقابله بالواحد بالشخص[4]، وبعضهم يعبر بالواحد بالنوع، ويعبر في مقابله بالواحد بالعين، «كالغزالي» و«الأصبهاني»[5].

وأما تفسيرهما فقد قال الغزالي: «. . . . فالواحد ينقسم إلى واحد بالنوع، وإلى واحد بالعين، أما الواحد بالنوع، كالسجود مثلاً، فإنه نوع واحد فيجوز أن ينقسم إلى الواجب، والحرام ويكون انقسامه بالأوصاف والإضافات، كالسجود لله تعالى، والسجود للصنم. إذ أولهما واجب، والآخر حرام، ولا تناقض. . . . وأما الواحد بالعين «ف» كصلاة زيد في دار مغصوبة من عمرو، فحركته في الصلاة فعل واحد بعينه هو مكتسبه ومتعلق قدرته. . .»[6].

هكذا فسّرهما الغزالي، ويبدو أن ما يقصده بالواحد بالنوع هو ما يقصده غيره بالواحد بالجنس هنا.

قال الشربيني: «والمراد بالواحد بالشخص ما يقابل الواحد بالنوع، والواحد بالجنس، فإنه فيهما ينظر إلى الأفراد، لا إلى جهات الفرد الواحد، فيكون مأمورًا

---

(1) ن ظ: المستصفى/ 1 ـ 34 ـ 35 ـ إرشاد الفحول/ 189 ـ 190 ـ الإحكام للآمدي 2/ 269/ 270 ـ 271 ـ فواتح الرحموت/ 1/ 292 ـ 293.

(2) الآمدي/ ن م/ ن ص ـ فواتح الرحموت/ 1/ 39.

(3) قال محمد بخيت المطيعي: «والحق إن الكلي الطبيعي هو الماهية لا بشرط شيء كما تقدم عن السعد. . .» (سلم الوصول لشرح نهاية السول/ 2/ 50).

(4) باعتبار أنه ينظر إلى شخصه وما يلابسه، قال «البناني»: قال «شيخ الإسلام» يعني زكرياء الأنصاري: هو ما يمنع تصوره من حمله على كثيرين، كالصلاة في مغصوب. . .» (م سا/ 1/ 201).

(5) ن م/ ن ص. (6) المستصفى/ 1/ 76 ـ 77.

بالنظر لفرد، منهيًا بالنظر لفرد آخر، كالسجود فرد منه لله جائز، وفرد آخر لغيره غير جائز فالمنطوق في ذلك هو الأمر الكلي، لا من جهة وحدته، وإلا كان كالواحد بالشخص بل من جهة تحققه في أفراده..»[1]. وأن ما يقصده (أي الغزالي) بالواحد بالعين هو ما يقصده غيره بالواحد بالشخص، ففي شرح المحلي: «أما الواحد بالشخص له جهتان «لا لزوم بينهما» كالصلاة في المكان «المغصوب» فإنها صلاة وغصب، أي شغل ملك الغير عدوانًا، وكل منهما يوجد بدون الآخر...»[2].

وحاصل القول: إن الواحد بالنوع أو الجنس ما ينظر فيه إلى أفراده، وأن الواحد بالشخص أو بالعين ما ينظر فيه إلى جهاته.

الامتثال:

قال البناني: «...إن الامتثال قد فسر بالإتيان بالشيء على الوجه المأمور به»[3].

وقال الشربيني: «امتثالاً» أي مطاوعة للأمر والنهي، كذا في شرح «المنهاج» للصفوي...»[4].

الوضع الشخصي والوضع النوعي:

الوضع الشخصي هو وضع لفظ بإزاء معنى بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ تبادر ذلك المعنى إلى الذهن.

أو بعبارة أخرى: الوضع الشخصي هو الوضع الحقيقي كوضع الأسد للحيوان المفترس. وأما الوضع النوعي فهو الوضع المجازي، كوضع الأسد للرجل الشجاع. وقد ذكر سعد الدين التفتازاني أن الوضع النوعي قد يكون أحيانًا بمنزلة الوضع الشخصي فقال ـ رحمه الله تعالى: «ولننبهك على فائدة جليلة، وهي أن الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على أن كل لفظ يكون بكيفية كذا، فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص، يفهم منه بواسطة تعيينه له، مثل الحكم بأن كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوحة ما قبلها وآخره نون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما ألحق بآخره هذه العلامة. وكل اسم غير إلى نحو رجال ومسلمين، ومسلمات، فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم، وكل جمع عرف باللام فهو لجمع من تلك

---

(1) حاشية البناني/ 1/ 201.
(2) حاشية البناني/ 1/ 201 ـ 102.
(3) ن م/ 1/ 70.
(4) ن م/ 1/ 69.

المسميات إلى غير ذلك. ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية بأعيانها، بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى، والمجموع، والمصغر، والمنسوب وعامة الأفعال، والمشتقات، والمركبات...»[1]. وفي تيسير التحرير: أن الوضع يكون لقاعدة كلية، كأن يقال: وضعت كل اسم فاعل بإزاء ذات ثبت لها مبدأ الاشتقاق، وهذه القاعدة الكلية تكون جزئيات موضوعها ألفاظًا مخصوصة، كضارب وناصر بالنسبة للقاعدة المذكورة وكل واحد من هذه الألفاظ موضوع لمعنى مخصوص.

ويكون الوضع ـ أيضًا بمعنى خاص، وهو الوضع الشخصي.

والوضع النوعي ينقسم إلى ما يدل على جزئي موضوع متعلق بنفسه، وهو وضع قواعد التراكيب، والتصاريف.

وإلى ما يدل على جزئي متعلق بالقرينة، وهو وضع المجاز[2].

هذا ما يتعلق بهذين المصطلحين.

كون المعنى مدلولًا عليه بلفظ كذا:

قال البناني: «والمراد بكون المعنى مدلولاً عليه[3]، كون اللفظ مستعملاً فيه وكونه مرادًا منه بالذات...»[4].

الفرض:

ترد هذه الكلمة ويقصد بها الموضوع الذي فيه النقاش والبحث، كقول «الآمدي»: «...إن الفعل واجب بالاتفاق، فلو جاز تأخيره، إما أن يجوز إلى غاية معينة، أو لا إلى غاية..

فإن جاز تأخيره إلى غاية معينة، فإما أن تكون معلومة للمأمور، أو لا تكون معلومة له، فإن كانت معلومة له، فإما أن تكون مذكورة بأن يقال له: «إلى عشرة أيام» مثلاً، أو موصوفة، الأول خلاف الفرض، إذ الفرض فيما إذا كان أمرًا مطلقًا غير مقيد بوقت في الذكر...»[5].

---

(1) التلويح/ 1/ 76. (2) / 2/ 5.

(3) قال الآمدي: «إن مدلول الأمر هو الفعل المأمور به (م سا/ 2/ 244).

(4) م سا/ 1/ 235. (5) م سا/ 2/ 245.

اعتبر بمعنى شرط:

قال «التاج السبكي»: («واعتبرت» أي شرطت المعتزلة العلو...)[1].

ضرورة كذا:

أي بمعنى من أجل كذا، أو بسبب كذا. ومنه قول الآمدي: «...ضرورة تحقق الخطأ والنسيان في حق الأمة... ضرورة صدقه في الكلام...»[2].

معنى يخص:

قال البناني: «اعلم أن يخص يرد تارة بمعنى ينفرد، وتارة بمعنى يقصر»[3].

معنى البديهي:

قال البناني: «...فالبديهي ما يحصل بمجرد التفات النفس إليه، بلا زيادة على ذلك من حدس أو تجربة، بخلاف الضروري، فإنه ما لا يتوقف على نظر واستدلال، وإن توقف على نحو الحدس والتجربة، فالبديهي أخص من الضروري...»[4].

معنى الجواز:

قال الإمام القرافي: «الجواز يطلق بتفسيرين: جواز الإقدام كيف كان، حتى يندرج تحته الوجوب وغيره. وثانيهما استواء الطرفين، وهو المباح في اصطلاح المتأخرين، والأول لا شك أنه لازم للوجوب، والثاني ضده فلا يكون لازمًا له»[5].

معنى المسألة:

قال الشربيني: «...المسألة مطلوب خبري يبرهن عليه في العلم، فهي لا تكون إلا نظرية، كما صرح به المحققون، وغلطوا من قال: إن البديهي قد يعد من المسائل، وإذا كانت المسألة نظرية، كانت مستفادة من الدليل[6]».

---

(1) الإبهاج/ 2/ 6.

(2) م سا/ 2/ 364.

(3) م سا/ 1/ 371.

(4) ن م/ 1/ 371 ـ قال «التاج السبكي» إنه لا يلزم من الحكم بالتفرقة بين الشيئين بالبديهة معرفة كنه حقيقتهما..» (الإبهاج/ 2/ 10) ـ والذي تقتضيه قواعد النحو العربي أن يقال في النسبة إلى البديهة بدهي ـ بفتح الباء والدال، وكسر الهاء ولكن المتداول هو بديهي.

(5) شرح التنقيح/ 141.

(6) حاشية البناني/ 1/ 115.

اسم الجنس:

يقصد بعض الأصوليين باسم الجنس[1] المفرد المعرف بالألف واللام، من غير تفريق بينهما. وأما بعضهم فإن له تفصيلاً في ذلك.

قال العطار: «إن بعض الناس «كابن التلمساني» يقسم المفرد إلى اسم الجنس وغيره، فيخص باسم الجنس ما لا يتغير لفظه عند تكثر مدلوله كالماء، والعسل، ويجعل ما تغير لفظه عند تكثره مدلوله قسمًا آخر لا يسمى اسم الجنس»[2].

وفرق «القرافي» بين ما يعم من اسم الجنس المضاف وبين الذي لا ينبغي له أن يعم منه، وفي ذلك يقول: «اسم الجنس قسمان، منه ما يصدق على القليل والكثير نحو ماء، ومال، وذهب، وفضة، ومنه ما لا يصدق إلا على الواحد نحو درهم، ودينار، ورجل، وعبد. . . فهذا الذي لا يصدق على الكثير ينبغي أن لا يعم إذا أضيف. . .»[3].

كما فرق الغزالي بين الذي يعم من المفرد المحلّى باللام وبين الذي لا يعم منه، حسب رأيه فقال: «. . .وهو أنه ينقسم إلى ما يتميز لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالتمرة والتمر. . . فإن عري عن الهاء فهو للاستغراق، فقوله: «لا تبيعوا البر بالبر، ولا التمر بالتمر»[4] يعم كل بر، وكل تمر، وما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدد كالدينار، والرجل، حتى يقال: دينار، ورجل واحد وإلى ما لا يتشخص واحد منه، كالذهب، إذا قال: ذهب، فهذا لاستغراق الجنس، أما الدينار والرجل، فيشبه أن يكون للواحد والألف، واللام فيه التعريف فقط»[5].

---

(1) في باب العموم.

(2) حاشية «العطار» على «المحلي»/ 2/ 7.

(3) م سا/ 181.

(4) عن عبادة بن الصامت (عن النبي p قال: الذهب بالذهب: والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يدًا بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدًا بيد) رواه أحمد والنسائي ومسلم وابن ماجه، وأبو داود، نحوه وفي آخره (وأمرنا أن نبيع البر بالشعير، والشعير بالبر، يدًا بيد كيف شئنا، وهو كصريح في كون البر والشعير جنسين)./ نيل الأوطار/ الإمام الشوكاني/ مج 3/ ج/ 5/ 204/ ن ش دار الكتب العلمية بيروت/ ت 1415 هـ/ ضبطه وصححه ورقم كتبه، وأبوابه، وأحاديثه محمد سالم هاشم).

(5) المستصفى/ 2/ 53.

الفرق بين العامّ والعموم، والفرق بين الأعمّ والعام:

قال الشوكاني: «وقد تعرض بعض أهل العلم للفرق بين العموم والعام، فقال: العام هو اللفظ المتناول، والعموم تناول اللفظ لما يصلح له. فالعموم مصدر، والعام [اسم] فاعل مشتق من هذا المصدر، وهما متغايران، لأن المصدر والفعل غير الفاعل.

قال «الزركشي» في «البحر»: «ومن هذا يظهر الإنكار على «عبد الجبار» و«ابن برهان» وغيرهما في قولهم: «العموم اللفظ المستغرق». فإن قيل: «أرادوا بالمصدر اسم الفاعل» قلنا استعماله فيه مجاز، ولا ضرورة لارتكابه مع إمكان الحقيقة»[1] هذا فيما يخص الفرق بين العام والعموم.

وأما فيما يخص الفرق بين ما يستعمل في الأخص والأعم، وما يستعمل فيه العام والخاص، فإنه يقال - في اصطلاح الأصوليين - للمعنى[2] أعم وأخص، وللفظ عام وخاص، تفرقة بين الدال والمدلول. وخص المعنى بأفعل التفضيل، لأنه أهم من اللفظ.

ومنهم من يقول في المعنى: عام وخاص، فيقول لمعنى المشركين عام وأعم، وللفظه عام، ولمعنى زيد خاص وأخص، وللفظه خاص فقط.

قال الشوكاني: «وفرق القرافي بين الأعم والعام، بأن الأعم إنما يستعمل في المعنى. والعام في اللفظ. فإذا قيل: «هذا أعم» تبادر الذهن للمعنى، وإن قيل: «هذا عام تبادر الذهن للفظ»[3].

قال التاج السبكي: «اصطلحوا على أن المعنى يقال له: أعم وأخص، واللفظ يقال له: عام وخاص.

ووجه المناسبة أن أعم صيغة أفعل التفضيل، والمعاني أفضل من الألفاظ، فخصت بصيغة أفعل التفضيل. قاله القرافي.

ومنهم من يقول فيهما عام وخاص أيضًا»[4].

---

(1) م سا/ 201.

(2) المراد بالمعاني هنا الحقائق الذهنية، كالإنسان «والخارجية كالمطر والخصب.

(3) ن م/ن ص.

(4) الإبهاج/ 2/ 83 - شرح «المحلي» بحاشية «البناني»/ 1/ 404.

وقد ذكر «البناني» وجه الأفضلية التي للمعنى فقال: «لأنه المقصود، واللفظ وسيلة له»[1].

الفرق بين الكلي، والكل، والكلية، والجزئي، والجزء، والجزئية:

قال الإسنوي: «فأما الكلي[2] ـ بالياء في آخره ـ فهو المعنى الذي يشترك فيه كثيرون، كالعلم، والجهل، والإنسان، والحيوان، واللفظ الدال عليه يسمى مطلقًا. والجزئي قسيمه[3]، كزيد وعمرو. وأما الكل، فهو مجموع من حيث هو مجموع، ومن ذلك أسماء الأعداد، فإذا ورد في النفي أو النهي صدق بالبعض، لأن مدلول المجموع ينتفي به، ولا يلزم من نفيه نفي جميع الأفراد، ولا النهي عنها النهي عن جميع أفراده. فإذا قال: ليس عندي عشرة، فقد يكون عنده تسعة بخلاف الثبوت، فإنه يدل على الأفراد بالتضمن. والجزء بعض الشيء. وأما الكلية: فهي ثبوت الحكم لكل واحد، بحيث لا يبقى فرد، ويكون الحكم ثابتًا للكل بطريق الالتزام. تقابلها الجزئية، وهي: الثبوت لبعض الأفراد. فإذا قال: «كل رجل يشبعه رغيفان غالبًا» صدق باعتبار الكلية، دون الكل، أو «كل رجل يحمل الصخرة العظيمة» فبالعكس»[4].

وقال القرافي: «والكلي هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، سواء امتنع وجوده كالمستحيل، أو أمكن ولم يوجد كالبحر من زئبق، أو وجد ولم يتعدد كالشمس، أو تعدد كالإنسان... والجزئي هو الذي يمنع تصوره من الشركة فيه... فالكلية هي الحكم على كل فرد، كقولنا: «كل رجل يشبعه رغيفان غالبًا» فالحكم صادق عليه بالكلية دون الكل.

والكل هو القضاء على المجموع، من حيث هو مجموع، كقولنا: «كل رجل يشيل الصخرة العظيمة» فهذا الحكم صادق باعتبار الكل دون الكلية.

والجزئية هي الحكم على بعض أفراد الحقيقة، من غير تعيين، كقولنا: «بعض الحيوان إنسان والجزء هو: ما تركب منه ومن غيره كل، كالخمسة مع العشرة.

---

(1) م سا/ 2/ 404 ـ 405.

(2) ويعرفه المناطقة بقولهم: «هو الذي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه».

(3) ويعبر عنه المناطقة بأنه: الذي يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه».

(4) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول/ 297 ـ 298/ ن ش مؤسسة الرسالة/ ط 4/ ت 1407 هـ، تحقيق د. محمد حسن هيتو.

وجميع هذه الحقائق لها موضوعات في اللغة. فصيغة العموم للكلية[1]، وأسماء العدد للكل، والنكرات للكلي، والأعلام للجزئي... وهذه الحقائق يحتاج إليها كثيرًا في أصول الفقه فينبغي أن تعلم»[2].

الفرق بين قرينة السباق ـ بالباء الموحدة التحتانية ـ وبين قرينة السياق ـ بالمثناة التحتانية:

قال العطار: «وقرينة السياق هي: ما يؤخذ من لاحق التركيب الدال على خصوص المقصود أو سابقه.

وأما قرينة السباق ـ بالباء الموحدة ـ فهي دلالة التركيب على معنى يسبق إلى الفهم منه، مع احتمال إرادة غيره وتسمى دلالة السباق، وكما أن قرينة السياق تسمى كذلك دلالة السياق»[3].

معنى قولهم: المراد لا يدفع الإيراد:

قال أبو علي اليوسي[4]: «إن اللفظ الذي يعبر عن المعنى إفرادًا وتركيبًا لا يخلو من أقسام، لأنه إما أن يكون نصًا فيما أريد به عند المعبر لغة أو عرفًا، عامًا أو خاصًا، لا يحتمل غيره أصلاً. وإما أن يكون ظاهرًا فيه بشيء من ذلك محتملاً لغيره احتمالاً ضعيفًا، وإما أن يكون محتملاً له ولغيره احتمالاً مساويًا، وإما أن يكون ظاهرًا في غيره محتملاً لما أريد به احتمالاً ضعيفًا. وإما أن يكون نصًا في غيره غير محتمل للمراد أصلاً.

---

(1) بحث الأصوليون في مدلول العام ما هو؟ هل معنى: «اقتلوا المشركين» اقتلوهم مجتمعين، كقولك لرجل يدّعي الشجاعة: «حارب هؤلاء المجتمعين هناك» وأنت تشير إلى الجماعة كلها، فيكون المعنى حينئذٍ حارب هؤلاء مجتمعين لا منفردين، لأن في ذلك دلالة على شجاعتك. ومثله أن تقول: «كل رجل يحمل الصخرة العظيمة» بتوجيه الأمر، ويكون المعنى: اجتمعوا واحملوا الصخرة العظيمة أو بإخبار، كأن تمر على قوم يحملون صخرة عظيمة فتقول في وصف حالهم: «كل رجل يحمل الصخرة العظيمة» فيكون المعنى حينئذٍ كلهم مجتمعين يحملون الصخرة العظيمة، ويسمى مدلول هذه الأمثلة المذكورة كلا، فهل مدلول العام ـ أيضًا ـ كل؟ أو مدلوله كلي؟ فيكون مثل قولك: الرجل خير من المرأة/ فيقع الحكم على الجنس، وحينئذٍ لا ينظر إلى الأفراد، وإنما ينظر إلى ماهية الشيء المحكوم عليه؟ أو مدلوله كلية، فيكون الحكم فيه على كل فرد فرد؟ قال الأصوليون: نعم، مدلول العام كلية.

(2) م سا/ 27 ـ 28 ـ ن ز: حاشية العطار/ 1/ 357 ـ 358.

(3) م سا/ 1/ 30.

(4) هو الحسن بن مسعود بن محمد (ت 1102 هـ).

فأما القسم الأول وهو أن يكون اللفظ نصًا في المراد به ـ فواضح، سواء كان ذلك حقيقة، نحو: السماء، والأرض، والشجر، والحجر في مدلولاتها المعلومات، ونحو ذلك. وهو أكثر ما يكون هذا القسم أو هو مجاز هجرت حقيقته فصارت نسيًا منسيًا، نحو أكل فلان من نخل فلان أو زيتونه إذا أكل من ثمره ـ مثلاً فإن حقيقته أن يأكل من خشبه، وهي مهجورة. وكذا أكل داره ورباعه، إذا أكل أثمانها، كما قال الراجز:

إن لنا أحمرة عجافا يأكلن كل ليلة أكافا[1]

فهذا القسم: كله ـ أعني ما يكون اللفظ نصًا في مدلوله ـ لا يتصور اعتراض على من أطلقه على معناه الذي هو نص فيه أصلاً، فلو جاء جاهل بالألفاظ ومدلولاتها ووجد اللفظ في معناه، فتوهم أن اللفظ موضوع لغير ذلك المعنى، فاعترض على المعبر، كان اعتراضه ساقطًا. فإذا قيل له: المراد هو كذا، وهو معناه الصحيح، فليس لهذا المعترض أن يقول: المراد لا يدفع الإيراد، لأن هذا المراد هو الصحيح، والإيراد باطل نشأ من الجهل، وعدم العلم بالمراد، وحق هذا المقام أن يقال فيه: الإيراد لا يصح ما لم يفهم المراد، ولو فهم المراد تبين أن لا إيراد، وبالجملة فالمعترض في هذا المقام جاهل، حقه السؤال لا الاعتراض.

وأما القسم الثاني:

وهو أن يكون اللفظ ظاهرًا في المراد محتملاً لغيره احتمالاً ضعيفًا ـ فهو أيضًا ـ واضح، لا اعتراض على المطلق فيه.

لأن الحمل على الظاهر متعين، ولا يصار إلى التأويل ـ وهو حمل اللفظ على المحتمل المرجوع ـ إلا لموجب. والفرض في المقام ألا موجب، فمن اعترض ـ أيضًا ـ في هذا المقام كان اعتراضه ساقطًا كالأول.

وأما القسم الثالث:

وهو أن يكون اللفظ محتملاً للمراد ولغيره سواء، بأن كان مشتركًا أو ذا مجاز شهير كأصله، ولا قرينة تبين شيئًا من المحامل فهذا أيضًا لا يتوجه فيه اعتراض على المطلق من حيث وقوع اللفظ على المعنى المراد، لأنه دال عليه بلا مرية، نعم،

(1) بضم الهمزة وكسرها، البردعة.

يعترض من جهة إبهام الأمر، حيث لم ينصب قرينة تدل على المراد، فإذا كان لذلك وجه صحيح، وعذر مقبول، كأن يقتضي المقام تعمية وإبهامًا، كما في الألغاز، والتوجيه لغرض ـ ونحو ذلك، فلا بأس، وإلا فالاعتراض واقع بعدم تبين الدلالة لانحرافها وهذا ليس مما نحن فيه.

وأما القسم الرابع:

وهو أن يكون اللفظ ظاهرًا في غير المراد، كإطلاق اللفظ على معناه المجازي ـ مثلاً ـ فهو ـ أيضًا ـ إن نصب المتكلم قرينة تدل على أن المراد هو ذاك المحتمل الضعيف، أو كان المقام يقتضي إبهامًا وتعمية كما يقع في التورية والألغازات، فلا اعتراض ـ أيضًا ـ لوضوح المراد بواسطة القرينة في الأول، ووضوح صحة المقصد في الثاني. فمن اعترض في شيء من ذلك كله فاعتراضه ساقط وإن لم ينصب المتكلم قرينة ولا قصدت تعمية، فالاعتراض وارد عليه، ولا تنفعه النية، ولا يندفع عنه الإيراد بقوله: المراد كذا، لأن الاعتراض إنما هو على اللفظ، وهو لا يدل على ما أراد، ولا يوفي له بما قصد لظهوره في غيره. ومثال ذلك أن يقول القائل: خرجت من بلد كذا، فلقيت في الطريق أسدًا يعني رجلاً شجاعًا كالأسد، فإذا قيل له: إنك لم تلق أسدًا أصلاً، وإنما لقيت فلانًا من بني فلان، فقال: مرادي بالأسد الرجل الشجاع، لا الأسد الحقيقي. فلا بد أن يقال له: المراد لا يدفع الإيراد، أي نيتك وقولك: المراد كذا، لا يدفع عنه ما ورد على لفظك، لأن لفظك يفهم منه المعنى الباطل، الذي ليس بمراد، وهو الأسد الحقيقي وليس لك أن تصحح كلامك بنيتك لعدم ظهورها.

وأما القسم الخامس:

وهو أن يكون اللفظ نصًّا في غير المراد، غير محتمل للمراد أصلاً، للتباين بين موضوعه وما أريد به، مع عدم مصحح للإطلاق يتجوز، لا مرسلاً ولا استعارة، فهذا ـ أيضًا ـ اعتراض واقع على مطلقه، لأنه إطلاق فاسد، كقولك: لقيت فرسًا، من غير قصد تشبيه فهذا لا يقع إلا غلطًا، أو جهلاً. . .»[1]. ومما يدخل في ذلك القسم الذي يصح أن يقال فيه: المراد لا يدفع الإيراد، قول «التاج السبكي»: «أصول الفقه

---

(1) رسائل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي/ 2/ 590 وما بعدها/ جمع وتحقيق ودراسة فاطمة خليل القبلي/ ن ش دار الثقافة ـ المغرب.

دلائل الفقه الإجمالية». كما صرح به «العطار»[1]. ومن ثم وردت على قوله هذا اعتراضات، وأوردت عليه إيرادات[2].

معنى قولهم: العبادة ذات السبب:

قال الشيخ محمد بخيت المطيعي: «مراده بذات السبب العبادة التي لا وقت لها، ولكن لفعله سبب، كتحية المسجد، وسجود التلاوة»[3].

معنى اللفظ المعروض:

قال البناني: «والمعروض هو اللفظ المقيد بصفة أو نحوها، والعارض هو القيد من صفة ونحوها، فالمعروض في آية الربيبة الربائب، والعارض وصفها، وهو قوله تعالى: ﴿ٱلَّتِي فِي حُجُورِكُم﴾ [النِّساء: الآية 23] وقس على ذلك غيره»[4].

معنى قولهم: ما دل عليه اللفظ في محل النطق:

قال العطار: «قال الكمال: المراد بكون المعنى مدلولاً عليه في محل النطق: أنه لا تتوقف استفادته من اللفظ إلا على مجرد النطق به، لا على انتقال من معنى آخر إليه فإن ما تتوقف استفادته على الانتقال من معنى آخر إليه - وهو المنطوق - هو المفهوم»[5].

وقال الشوكاني: «فالمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق[6]، أي يكون حكمًا للمذكور وحالاً من أحواله، والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق، أي يكون حكمًا لغير المذكور وحالاً من أحواله.

والحاصل أن الألفاظ قوالب المعاني[7] المستفادة منها، فتارة تستفاد منها

---

(1) حاشية العطار على شرح المحلي/ 1/ 45. (2) ن م/ ن ص - حاشية البناني/ 1/ 32.

(3) سلم الوصول/ 111. (4) م سا/ 1/ 248.

(5) م سا/ 1/ 308.

(6) اعترض الآمدي على هذا التعريف وقال: «...وليس بصحيح فإن دلالة الأحكام المضمرة في دلالة الاقتضاء مفهومة من اللفظ فيتحمل في محل النطق، ولا يقال لشيء من ذلك منطوق اللفظ، فالواجب أن يقال: المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ قطعًا في محل النطق» (الإحكام/ 3/ 39) ورد «الشربيني»/ ن ظ: هامش حاشية العطار/ 1/ 07.

(7) قال الشربيني: «قال عبد الحكيم: الألفاظ مظروفة للمعاني بالنسبة إلى المتكلم لأنه يورد المعاني أولاً، ثم يورد الألفاظ على طبقها، فكأنه يصب الألفاظ في المعاني صب المظروف في الظرف، والمعاني مظروفة للألفاظ بالنسبة إلى السامع، لأنه يأخذها منها كما يأخذ المظروف من=

من جهة اللفظ تصريحًا وتارة من جهته تلويحًا، فالأول المنطوق، والثاني المفهوم[1]».

وقال أمير بادشاه: (اللفظ إذا دل على حال منطوق، يقال دلالته في محل النطق، وإن دل على حال مسكوت يقال: دلالته ليست في محل النطق)[2].

معنى اللازم الذهني:

يرد الكلام في المراجع الأصولية على بحث معنى اللازم الذهني، وخاصة أثناء إيراد الكلام في تقسيم الدلالات اللفظية المعروفة. وعلى وجه التحديد يذكرونه في تعريف دلالة الالتزام، بحيث يقول بعض الأصوليين في ذلك: وإذا دل على لازم ذهني فدلالة ذلك اللفظ عليه التزامية. ومن المعلوم أن اللازم الذهني عند المناطقة هو: ما لا يمكن انفكاكه عن الملزوم، وهو الذي يلزم من تصوره تصور ملزومه. فهل هذا المعنى هو ما يعنيه الأصوليون باللازم الذهني أولاً؟

قال البناني: (لم يقصد باللازم الذهني عند الأصوليين ما يعنيه به المناطقة، بل مطلق اللازم سواء تصور بعد الملزوم بلا مهلة، أو بعد التأمل وإعمال الفكر)[3]. وهذا التفسير يدخل أنواع المجاز، لأنه تفسير شامل لما تصور بواسطة القرينة، إذ القرائن تدرك بعد التأمل وإعمال الفكر فيها ولو أخذنا بتفسير المناطقة لما دخل الكثير من المجازات والكنايات عن المدلولات في دلالة الالتزام، لأن ما ذكر لا يربطه بها لازم ذهني بالدلالة[4] لا ينفك عن الملزوم في التعقل وإنما يربطه بها لازم ذهني لا يدرك إلا بعد التأمل وإعمال الفكر في القرائن، ومن المعلوم أن القرائن قد تكون ذهنية أو خارجية فتكون لفظية أو حالية يهتدي بها إلى اللازم الذهني المذكور بذلك المعنى العام.

وقد ترك بعض الأصوليين ذكر اللازم الذهني في تعريف دلالة الالتزام «كابن الحاجب» الذي قال: «...وغير اللفظي التزام، وقيل إذا كان ذهنيًا» وما ترك ابن الحاجب ذكره إلا أن القول به ضعيف هنا.

= الظرف. (هامش حاشية العطار/ 1/ 40) وهذا المعنى الذي ذكره عبد الحكيم فيما يخص كون المعاني أوعية الألفاظ غير واضح، ولا يكاد يتصور.

(1) إرشاد الفحول/ 302.
(2) تيسير التحرير/ 1/ 91.
(3) ن م/ ن ص - بتصرف.
(4) وقد يكون عرفيًا كما يكون عقليًا.

وعلى هذا الأساس ـ وهو كون القول باللازم الذهني في تعريف دلالة الالتزام ضعيفًا ـ ناقش «الناصر اللقاني» «التاج السبكي» في ذكره اللازم الذهني في تعريف دلالة الالتزام، وقال: إن ذلك عمل منطقي لا أصولي. إلا أنه أجاب بما سبق نقله عن البناني من تفسير اللازم الذهني بما يشمل الكنايات عن المدلولات وأنواع المجاز[1].

ويبدو من كلام «العطار» أن تفسير اللازم بذلك المعنى الشامل هو من عمل «اللقاني»[2].

ولكن «محمد بخيت المطيعي «يصرح بأنه من عمل البناني»[3].

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن بعض المشتغلين بالأصول يرى بأن اللازم الذهني الوارد في تعريف بعض الأصوليين لدلالة الالتزام هو بمعناه المنطقي، وعندما أورد عليه خروج أنواع كثيرة من المجاز، أجاب بأن المعنى المجازي لازم ذهني للمسمى ـ أيضًا ـ غاية الأمر أن للقرينة دخلا في تلك الدلالة[4].

وحاصل القول: (إن اللازم الذهني من الأصوليين من فسره بمعناه المنطقي، ومنهم من فسره في مصطلح الأصوليين بما سبق نقله عن البناني. وبناء على ما سبق من الفرق بين معنى اللازم الذهني عند المناطقة، ومعناه عند الأصوليين اختلف معنى الدلالة اللزومية عند الأصوليين عن معناها عند المناطقة. وقد وضح الدريني هذه المسألة[5] توضيحًا شافيًا شاملاً كافيًا جليًا[6]. إلا أن قوله: لم يشترط الأصوليون وعلماء البلاغة والبيان أن يكون اللزوم عقليًا، بل حكموا بصحة الدلالة الالتزامية لمطلق اللزوم، عقليًا كان أو عرفيًا. . .)[7]. ليس على عمومه بخصوص الأصوليين، بل بعض الأصوليين يقصدون باللازم الذهني ما يقصده به المناطقة كما يدل عليه كلام الحاجب[8]، وكما نقله «الإسنوي» عن «فواتح الرحموت»[9]، والذين ينطبق عليهم ما ذكره هم التفتازاني[10] ومن وافقه.

---

(1) حاشية العطار/ 1/ 313.
(2) ن م/ ن ص.
(3) سلم الوصول/ 2/ 34.
(4) ن م/ 2/ 32.
(5) أعني مسألة الفرق بين الدلالة اللزومية عند المناطقة وعند الأصوليين.
(6) المناهج الأصولية/ 323 ـ 225.
(7) ن م/ ن ص.
(8) ن ظ: حاشية العطار/ 1/ 313.
(9) نهاية السول/ 2/ 294.
(10) ن ظ: حاشية العطار/ 1/ 313.

الفرق بين الوصف الذاتي والوصف الاستحقاقي:

الوصف الذاتي هو الذي يستحقه من حكم له به ذاتيًا نحو: «الحمد لله»، والوصف الاستحقاقي هو ما حكم به باعتبار وصف يتصف به من حكم له به نحو: المدح لزيد لإكرامه.

والله تعالى يحقان له معًا، نحو الحمد لله، والحمد لله على إكرامه.

معنى النسبة الخارجية:

قال ابن النجار: «قال الأصفهاني: . . . والمراد بالنسبة الخارجية: الأمر الخارج عن كلام النفس الذي تعلق به كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة، ويسمى ذلك الأمر النسبة الخارجية، فيدخل في هذا التعريف: نحو طلبت القيام، فإنه قد حكم لها بنسبة خارجي، وهو نسبة طلب القيام إلى المتكلم في الزمان الماضي. وهذه النسبة الخارجية عن الحكم النفسي تعلق بها الحكم النفسي بالمطابقة واللامطابقة. بخلاف قم، فإنه متعلق بالحكم النفسي، وليس له تعلق خارجي»[1].

وقال العضد: (ويعني بالخارج ما هو خارج عن كلام النفس المدلول عليه بذلك اللفظ فلا يرد «قم» لأن مدلوله الطلب نفسه، وهو: المعنى القائم بالنفس، من غير أن يشعر بأن له متعلقًا واقعًا في الخارج، وهذا بخلاف طلب القيام، لأنه يدل على الحكم بنسبة الطلب إلى المتكلم، وله مطابق خارجي، وهو قيام الطلب بالمتكلم. . .[2]».

وحاصل القول: إن النسبة الخارجية هي ما ينطبق عليه مفهوم الخبر، وهو ما يقبل الصدق والكذب.

أنواع الوجود:

قال السعد: «إن للشيء، وجودًا في الأعيان، ووجودًا في الأذهان، ووجودًا في العبارة، ووجودًا في الكتابة، والكتابة تدل على العبارة، والعبارة على ما في الذهن، وما في الذهن على ما في العين. . .»[3].

---

(1) م سا/ 2/ 294.

(2) شرح العضد على مختصر المنتهي، بحاشية السعد/ 2/ 48 ـ 49.

(3) ن ن/ ن ص.

معنى آلة الوضع:

بناء على ما يفهم من كلامهم فإن معنى آلة الوضع ـ كما أتصوره ـ هو: الأمر الذي اعتبره الواضع وجعله وسيلة إلى شحن اللفظ بمدلوله ومعناه.

معنى القصة والشأن:

قال البناني: «قال العلامة الناصر: الشأن والقصة هو الحديث المطابق لما في نفس الأمر»[1]. وبهذا يفسر كلامهم: هذا من عطف القصة على القصة»[2] وما أشبه ذلك.

معنى الدلالة العقلية اللفظية:

قال ابن النجار: «... كدلالة الصوت على حياة صاحبه»[3].

وقال الإسنوي: «... ودلالة اللفظ على وجود اللافظ وحياته»[4].

معنى الدلالة الوضعية:

قال ابن النجار: «ما دلالته «وضعية» كدلالة الأقدار على مقدوراتها، ومنه دلالة السبب، كالدلوك على وجوب الصلاة، وكدلالة المشروط على وجود الشرط، كالصلاة على الطهارة، وإلا لما صحت»[5].

معنى قولهم: الفعل بالمعنى المصدري، والفعل بمعنى الحاصل بالمصدر:

المراد بالفعل بالمعنى المصدري الإيجاد والإيقاع، وبمعنى الحاصل بالمصدر ما يشاهد من الحركات والسكنات[6]، وأتخيل ذلك في حال حبل مضطرب، فإذا ضربته فذاك الضرب هو الفعل بالمعنى المصدري، وإذا اضطرب ذلك الحبل بعد الضرب وبسببه فذاك الاضطراب يسمى الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر. والذي يبدو هو أن ظهور هذين المصطلحين كان بسبب تفسير التكليف بمفهومه الأشعري الغامض.

---

(1) م سا/ 1/ 64.
(2) ن ظ: حاشية العطار/ 1/ 37.
(3) م سا/ 1/ 126.
(4) م سا/ 2/ 31.
(5) م سا/ 1/ 125.
(6) ن ظ: حاشية البناني/ 1/ 51. ـ حاشية العطار/ 1/ 72.

معنى الدلالة الطبيعية اللفظية:

قال الإسنوي: «وإما طبيعية كدلالة اللفظ الخارج عند السعال على وجع الصدر»[1]. وقال «التاج السبكي»: «وطبيعية كدلالة أح أح على وجع الصدر»[2].

معنى الدلالة العقلية:

قال ابن النجار: (. . .ما دلالته «عقلية» كدلالة الأثر على المؤثر، ومنه دلالة العالم على موجده، وهو الله سبحانه وتعالى»[3].

وقال التاج السبكي: (وقد تكون عقلية كدلالة الأثر على المؤثر)[4].

معنى الفواضل:

في هامش شرح الكوكب المنير: (الفواضل جمع فاضلة، وهي الصفة التي يتوقف إثباتها للموصوف بها على ظهور أثرها في غيره، كالشجاعة، والكرم، والعفو، والحلم)[5].

معنى سؤال المطالبة:

هو: المطالبة بتصحيح كون الوصف علة.

قال أبو العباس الحراني ـ ناقلاً عن الإمام ابن تيمية: (سؤال المطالبة بتأثير الوصف صحيح يلزم الجواب عنه..)[6].

معنى تعلق الخطاب بشيء ما:

قال العطار: (معنى تعلق الخطاب بشيء بيان حاله من كونه مطلوبًا أو غيره)[7].

والمراد بالخطاب هنا خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين. وهذا آخر ما نذكره فيما يتعلق بهذه المصطلحات، وما ذكرناه هو القدر الذي نرى بأنه يليق إيراده في هذا الكتاب المتواضع بذاته فإن أطال الله في عمرنا ويسر لنا جمع كتاب في هذا الشأن (المصطلحات الأصولية) جمعناه، والله ولي التوفيق.

---

(1) نهاية السول/ 2/ 31.

(2) الإبهاج/ 1/ 204.

(3) شرح الكوكب المنير/ 1/ 125.

(4) م سا/ ن ص.

(5) تحقيق الدكتورين: محمد الزحيلي، نزيه حمادي/ 1/ 23 وقد أحالا على حاشية عليش/ ص 11.

(6) المسودة/ 429.

(7) م سا/ 1/ 70.

المبحث الثالث

في نشأة علم أصول الفقه[1]

تعتبر نشأة علم أصول الفقه من المواضيع التي انتشر الكلام عنها في مراجع هذا العلم، وكذا في المصادر ذات الطبع البحثي التقويمي التي تعالج قضايا المنهج الفكري عند المسلمين بصفة عامة، بل يعتبر علم «أصول الفقه» من التراث الإنساني بحكم دقة مساكله وعلو منهجه، ومن ثم فإنه موضوع مشترك بكل جوانبه بين كل الباحثين عن الفكر السامي، والإنتاج الفكري العالي.

وأنت إذا تأملت تجد أن قواعد أصول الفقه كانت موجودة منذ عصر الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ، وهو ما تدل عليه أحكام القضايا التي عللت على وفق منهج هذا العلم (علم أصول الفقه). من تلك الأحكام: ما روي عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ في عقوبة شارب الخمر، حين قال: «إنه (أي شارب الخمر) إذا شرب هذى، وإذا هذى قذف، وعليه فيجب عليه حد القذف»[2].

وهذا المسلك الذي سلكه هذا الصحابي الجليل هو ما يعرف بالحكم بالمئال[3]

---

(1) لا ريب أن الاجترار والتكرار لما قيل في موضوع ما بدون زيادة، سبيل إلى التحجر الفكري ودليل على عدم البحث عن الجديد المفيد، إلا أن ما قصدناه استدعى منا حاله أن نمر على بعض جوانب هذا الموضوع، وذلك لإظهار ما نرى أنه زيادة مفيدة، وإن كان هذا الموضوع قد قيل عنه الكثير، فإنه قد يوجد في البرك ما لا يوجد في البحار.

(2) ن ظ «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»/ للقاضي محمد بن رشد الملقب «بالحفيد»/ 2/ 444 ـ سنن الدارقطني/ 3/ 157 ـ الموطأ/ 2/ 842 ـ وقد رد «ابن حزم» هذا الأثر وقال: «كل ما ورد في ذلك قد تقصيناه، وكله ساقط لا حجة فيه..) (الأحكام/ مج 2/ ج 7/ 1011) ومن أدق تلك القواعد التي اعتمد الصحابة على استنباط الأحكام منها: دلالة الإشارة: من ذلك ما روي أن عثمان بن عفان ـ رضي الله عنه ـ قد أوتي بامرأة قد ولدت لستة أشهر، فأراد عثمان أن يحدها، فقال علي ـ رضي الله عنه ـ ليس ذلك عليها، قال تعالى: ﴿وَحَمْلُهُۥ وَفِصَٰلُهُۥ ثَلَٰثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: الآية 15]، وقال: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة: الآية 233]، فالرضاع أربعة وعشرون شهرًا، والحمل ستة أشهر، فرجع عثمان عن قوله ولم يحدها) (تفسير القرطبي/ 16/ 193). وذكر لإمام «ابن حزم» أن عثمان رجمها (ن ظ الإحكام/ ابن حزم/ مج 1/ ج 3/ 365).

(3) فيما يتعلق بالحكم هل يبنى على اعتبار الحال أو على اعتبار المئال يمكن الرجوع إلى كتاب «الأشباه والنظائر» للتاج السبكي 1/ 103 وما بعدها. تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، والشيخ عادل محمد عوض. /ط 1/ ن ش دار الكتب العلمية لبنان/ ت 1411 هـ. وانظر أيضًا كتاب «الفروق» للإمام أبي العباس أحمد القرافي/ج 2/ مج 1/ 24 وما بعدها/ ن ش عالم=

أو الحكم بالذرائع. ومنها: أن عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ حين تكلم على عدة المتوفى عنها زوجها وهي حامل ـ قال: إن عدتها أن تضع حملها، واستدل بقوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: الآية 4]. وقال: أشهد أن سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى [1]. وهذا اعتماد على أن الثاني ينسخ الأول، ومن نافلة القول إن مباحث النسخ من أهم مباحث علم أصول الفقه.

والصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ يعتمدون في الاجتهاد الفقهي على معرفتهم باللغة العربية ومضامينها البيانية بحكم.

سليقتهم، بالإضافة إلى حدة ذكاء وجودة فطنة، كما لهم معرفة بأسباب النزول ومقاصد الشرع، لصحبتهم الرسول محمدًا ﷺ فكانوا بذاك على استغناء عن قواعد مصنوعة يسيرون عليها، وعن ضوابط منهجية يحتكمون إليها، وقواعد لغوية مصنوعة يستندون إليها[2].

وبعد الصحابة جاء التابعون، فكان منهجهم على منوال منهج الصحابة، إلا أن المناهج الفقهية ظهرت بينها فروق في طرق الاستدلال في هذا العصر، فوجد بذلك أهل حديث وأهل رأي، أما أهل الحديث فإنهم يقفون عند ظواهر النصوص دون بحث في عللها، وقلما يفتون برأي، وأما أهل الرأي فإنهم يبحثون عن علل الأحكام، وربط المسائل بعضها ببعض، ولا يحجمون عن الرأي إذا لم يكن عندهم أثر.

وكان أكثر أهل الحجاز أهل حديث، وأكثر أهل العراق أهل رأي. ولذلك قال «سعيد بن المسيب» لربيعة «لما سأله عن علة حكم: أعراقي أنت[3]؟. وظهر في هذا

= الكتب هـ/ . ـ الطلاق/ 22.

(1) إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري/ لأبي العباس القسطلاني ـ بتشديد اللام ـ/ 7/ 39 ط 6/ ن ش دار الفكر/ت/ 1305 هـ. ن ظ: شرح التلويح على التوضيح «للسعد التفتازاني/ 1/ 68/ ط 1/ ن ش الكتب العلمية/ت 1416 هـ.

(2) ن ظ: «أصول التشريع الإسلامي» لعلي حسب الله/ص 6/ ط 5/ ن ش دار المعارف، مصر/ ت 1396 هـ» نشر البنود على مراقي السعود «العبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي/ 1/ 14/ ن ش اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المغرب والإمارات/ مقدمة التحصيل من المحصول/ د. عبد الحميد علي أبو زنيد/ 1/ 92 ـ 93.

(3) محمد الخضري/ تاريخ التشريع الإسلامي/ص 143/ ط 7/ن ش دار المعرفة ـ لبنان، ت 1960 م.

العصر وضع الحديث أيضًا. وكل هذا وما شابهه إنما هو نتيجة لفساد أهل الحكم السياسي.

وبعد عصر التابعين جاء ما يصطلح عليه بعصر الاجتهاد، فظهر الإمام أبو حنيفة[1] والإمام مالك[2]، والإمام الشافعي[3]، والإمام أحمد[4] وغيرهم من الأئمة الكبار الذين بعضهم لم تبق مذاهبهم عمليًا اليوم، وذلك لانقراض أتباعهم، رحمهم الله جميعًا.

ولكل واحد من هؤلاء الأئمة ما يعتمد عليه من الأدلة التي يراها أسسًا لمذهبه الفقهي[5]. وتذكر المصادر التاريخية وغيرها أن هذه الفترة ظهرت فيها تغييرات ذات أشكال تباينت ميادينها. ومما يعنينا من ذلك التغيير هنا تعرض اللغة العربية للوهن بفساد ملكة اللسان العربي، ويعزى هذا الوهن إلى الفتوحات الإسلامية التي أدت إلى اختلاط العرب بغيرهم من الأعاجم. وكذا الاحتكاكات بين الثقافات التي توطنت البلدان التي فتحها المسلمون وبين الثقافة الإسلامية العربية.

وليس التغيير منحصرًا في الميادين التي يغتفر فيها التنوع والتأثير والتأثر، وهي الميادين التي لا تتصف بالقداسة كميدان اللغة ـ مثلاً ـ وإنما امتد إلى ميدان التشريع لوجود المذاهب التي اختلفت مشارب أصحابها.

ففي الحجاز مدرسة الحديث، وفي العراق مدرسة الرأي، وتوجد أيضًا مدرسة الاعتزال بألوانها المختلفة، والكل يدافع عن رأيه ويجادل عن مذهبه[6].

---

(1) «النعمان بن ثابت بن زوطي، المولود بالكوفة سنة 80 هـ المتوفى 150 هـ في السجن ببغداد» وزوطى بضم الزاي وسكون الواو بعدها ألف مقصورة، اسم نبطي/ ابن خلكان/ الوفيات/ 2/ 166.

(2) مالك بن أنس بن أبي عامر المولود بالمدينة المنورة 93 هـ وتوفي بها 179 هـ.

(3) محمد بن إدريس بن العباس المولود بغزة 150 هـ، توفي بمصر 204 هـ.

(4) أحمد بن حنبل بن هلال الشيباني ولد 163 هـ توفي 241 هـ.

(5) أسس مذهب الإمام أبي حنيفة هي: الكتاب، السنة، قول الصحابي، ثم الاجتهاد. وأما الإمام مالك فأسس مذهبه هي: الكتاب، السنة، عمل أهل المدينة، القياس، المصالح المرسلة هذه هي المستندات الأساسية عنده، وهي ـ كما ترى ـ مرتبة حسب الأولوية، إلا أن هنا تفاصيل تتعلق بمعايير النظر في هذه الأدلة ليس هذا موضوع بحثها. ومن له رغبة في المزيد من معرفة مذهب الإمام مالك بخصوص هذا الجانب فليراجع كتاب «أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي» للدكتور محمد رياض.

(6) من المعلوم أن الفروع الفقهية التي للمعتزلة لا تكاد تذكر في كتب الفروع الفقهية بخلاف آرائهم=

فكثرت المِحَن واشتد العداء بين المسلمين فوقع الناس في حيرة من أمرهم.

وقد رد «ابن قتيبة»[1] هذه الحالة المزرية إلى ما يقوم به المتكلمون (المعتزلة) من ثلبهم أهل الحديث وامتهانهم وإسهابهم في الكتب بذمهم، ورميهم بحمل الكذب ورواية المتناقض، حتى وقع الاختلاف، وكثرت النحل، وتقطعت العصم، وتعادى المسلمون، وأكفر بعضهم بعضًا[2] وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث. وكذلك قال في أهل الرأي، من أنهم دفعوا الأمة إلى هذا الوضع المزري. وذكر أهل الحديث فوصفهم بأحسن ما يوصف به المسلمون[3].

وإذا كان «ابن قتيبة» قد أبدى هذا الوضع المحزن من خلال ما ذكره، فإن «ابن المقفع»[4] قد صور ما عليه الواقع التشريعي - زيادة على ما مضى - في رسالته التي بعثها إلى «أبي جعفر المنصور»[5] إذ يقول فيها: «... ومما ينظر فيه أمير المؤمنين من أمر هذين المصرين وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة التي بلغ اختلافها أمرًا عظيمًا في الدماء والفروج والأموال، فيستحل الفرج والدم بالحيرة»، وهما يحرمان بالكوفة، ويكون مثل ذلك الاختلاف في جوف الكوفة، فيستحل في ناحية منها ما يحرم في أخرى. على أنه على كثرة ألوانه نافذة على

= في ميدان العقيدة فإنها متداولة بكثرة مع أنها هذر وفتنة في أغلب الأحوال، لأنهم جعلوا عقولهم عيارًا على الله تعالى. وقد ذكر «الخضري» شيئًا من الفروع الفقهية التي للمعتزلة. - ن ظ/ م سا/ 187.

(1) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة «الدينوري» (المتوفى 276 هـ).

(2) وما زالت هذه العادة السيئة سارية إلى اليوم، بل قد استشرت في هذا الزمان وبلغت حدتها درجة كبيرة، فقد غدا التكفير عند بعض الناس اليوم مفخرة ودليلاً على التدين، والتمسك بالحق، دون أن يبينوا الأدلة الشرعية الكافية للحكم بالتكفير، وبدون أن يراعوا حرمة المسلمين، ولا ما قد يدفعون إليه من فتن، وإنما يكفرون كل من خالفهم في رأي، أو اتجه غير اتجاههم.

(3) الخضري/ م سا/ 187.

(4) هو عبد الله «ابن المقفع» ولد 106 هـ وتوفي 142 هـ (ن ظ: الزركلي) الأعلام. والذي يجدر الحديث عنه هنا هو أن ابن المقفع هذا متهم بالزندقة، وقد ألف «القاسم بن إبراهيم المعتزلي (ت 246 هـ) كتابًا سماه «الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع» ومن المعلوم أنه (أي ابن المقفع) قتل بسبب هذه التهمة (أي الزندقة)، وإذا كان الأمر كذلك فما مراده بهذه الدعوة، وكيف تصح دعوة إصلاحية من زنديق لا غيرة له على حرمات الله تعالى؟ الظاهر أنها دعوة أريد بها فقط الظهور بمظهر الرجل المصلح.

(5) تولى أبو جعفر المنصور الخلافة 136 هـ، وقتل ابن المقفع 142 هـ، وعليه فإن هذه الرسالة قد كتبت بين هذين الظرفين من الزمان.

المسلمين في دمائهم وحرمهم يقضي به قضاة جائز أمرهم وحكمهم، مع أنه ليس ممن ينظر في ذلك من أهل العراق وأهل الحجاز فريق إلا لج بهم العجب بما في أيديهم، والاستخفاف بمن سواهم، فأقحمهم ذلك في الأمور التي يبتغي بها من سمعها من ذوي الألباب. .»[1]. وهكذا غلب الهوى والتعصب للرأي والمذهب المبني عليه على الحق والصواب، فأصبحت الحالة الاجتماعية في حقل التشريع في حالة من الفوضى، وأضحت القلوب عطشى إلى من يرد المسلمين إلى وسطية الإسلام، حيث يعطى كل ذي حق حقه، وينحى الغلو والتشدد اللذين يعتبران عنصرين لا محل لهما في الشريعة الإسلامية، كما يلزم إظهار المنهج الحق الذي تظهر فيه مسالك التشريع الأصلية، ويسد الباب أمام ذوي الآراء التي لا تتصل بهذا الدين بأي صلة، وإنما اعتمدها أهل الأهواء عشاق الادعاء والعناد. وفي هذه الأجواء كتب عبد الرحمٰن بن مهدي[2] كتابًا إلى «الشافعي» يلتمس فيه منه أن يضع كتابًا يذكر فيه معاني القرآن، وشروط قبول الأخبار، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ من المنسوخ من القرآن والسنة»[3].

فاستجاب الشافعي لدعوته فألف «الرسالة» الذي يعتبر أول مرجع أصولي يظهر للوجود، وبذلك يكون الإمام الشافعي أول من جعل علم أصول الفقه قانونًا كليًا[4]، وأول من ألف فيه على التحقيق[5]. وذلك بدعوة من ابن مهدي كما سبق ذكره.

---

(1) «رسالة في الصحابة»/ ص 41 ـ 43. ويبدو أن نداء ابن المقفع لم يلق آذانًا صاغية من أبي جعفر بخصوص هذه الرسالة.

(2) هو الإمام عبد الرحمٰن بن مهدي بن حسان (ولد 135 هـ ت 198 هـ). وهو شيخ المحدثين بالعراق.

(3) ن ظ «تقديم» طٰه عبد الرؤوف سعد «على شرح تنقيح الفصول» للإمام القرافي/ ص 6/ن ش دار الفكر مصر/ ط 1/ت 1393 هـ «الإبهاج على المنهاج» للإمام تقي الدين السبكي/ 1/ 4/ ن ش دار الكتب العلمية/ ط 1/ت 1404 هـ.

(4) قال «التقي السبكي»: إن من سبق الشافعي كانوا يكتبون الحديث وحده أو الفقه وحده فجاء الشافعي ـ رحمه الله تعالى ـ «فجمع بينهما» ن م/ج ن ص ـ وهذا الكلام غير واضح فإن الإمام مالكًا قد ألف الموطأ من قبل وهو جامع للفقه والحديث فيه.

(5) ذهب بعض الناس إلى أن الإمام أبا حنيفة هو أول مَن ألف في «أصول الفقه» إلا أن ما ألفه فيه قد ضاع وفقد وهذا ما ذكره «ابن النديم» (أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب ت 380 هـ) في الفهرست ن ظ: عبد الوهاب خلاف «علم أصول الفقه»/ص 17/ ط 8/ن ش دار القلم.

وقد نقل مثل ذلك أيضًا عن الموفق المكي (المتوفى 568 هـ) صاحب «مناقب الإمام الأعظم» حيث قال: «إن أبا يوسف أول من وضع الكتب في أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة» ن ظ: =

إذن برسالة[1] الإمام الشافعي أظهر المنهج الذي أظهرت به وسطية الفقه في الإسلام[2]، وأصبح الدرب منورًا للساعين إلى اقتناص فروع الفقه من المراجع النصية المعتمدة شرعًا. وقد نقل عن الإمام أحمد أنه قال: لولا الشافعي ما عرفنا فقه الحديث»[3]. وبرسالة الإمام الشافعي خرج أهل السنة من جمودهم وساعدهم على نصرة السنة، وأقبل عليها أيضًا أهل الرأي واهتموا بها وأصبحوا يشعرون بوزن أهل الحديث، لأنه أصبح لهم قواعد وأسس يناظرون عليها»[4].

«وعلى العموم أصبحت رسالة الشافعي منارًا يهتدي به السالكون سبل الأحكام الشرعية وهم بمأمن من الزلل والخروج عن الجادة وبها تحول الصراع الذي كان بين الفريقين إلى مناظرات علمية هادفة لها آداب وضوابط يحترمها معظمهم.

= مقدمة د. مصطفى سعيد الخن علي «تسهيل الحصول»/ 27/ن ش دار القلم. وحاصل القول إن بعض الحنفية يذكرون أن أئمتهم هم أول من وضع علم أصول الفقه. وقد ادعى الشيعة الإمامية أن أول من ألف في علم الأصول هو الإمام محمد الباقر بن علي زين العابدين (المتوفى 114 هـ) وتابعه ابنه الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق (المتوفى 148 هـ). قال آية الله حسن الصدر: «اعلم أن أول من أسس أصول الفقه وفتح بابه وفتق مسائله الإمام أبو جعفر محمد الباقر، ثم من بعده ابنه الإمام، وقد أمليا على أصحابهما قواعده، وجمعوا من ذلك مسائل رتبها المتأخرون على ترتيب المصنفين بروايات مسندة إليهما متصلة الإسناد» ن ظ: مقدمة د. أبو زنيد م سا/ 109 وهامش «الإبهاج» م سا/ 1/5 تحقيق د. هيتوا علي «المنخول»/ص 4 ص 6/ن ش: دار الفكر دمشق/ط 2/ت 1400 هـ.

وخلاصة القول إن الإجماع يكاد ينعقد على أن الشافعي هو أول من ألف في أصول الفقه، وأن من سبقوه لا يعدو أن يكون ما جاؤوا به قواعد محدودة وأما ما ذكر عن الشيعة فإن ما ورد في كتاب الشيخ محمد باقر الصدر العراقي يكذب هذا الذي ادعاه الشيعة، والمراد بالكتاب المذكور هو كتابه في أصول الفقه.

(1) قال المحدث علي بن المديني (المتوفى 234 هـ): قلت لمحمد بن ادريس الشافعي أجب «عبد الرحمٰن بن مهدي عن كتابه، فقد كتب إليك يسألك، وهو متشوق إلى جوابك، قال، فأجابه «الشافعي» وكتب كتاب الرسالة، وأرسلها له مع الحارث بن سريج النقال الخوارزمي (المتوفى 236 هـ)، والشافعي آنذاك بمكة على الراجح، وإنما سمي الحارث المذكور نقالاً لنقله هذه الرسالة هكذا قيل وليس بصحيح بل يسمى الحارث النقّال قبل أن يوصل رسالة ابن مهدي إلى الشافعي والله أعلم. ن ظ هامش الإبهاج م سا/ 1/5، ومقدمة أبي زنيد/ م سا/ 105/ ويروى أن هذه الرسالة قد ضاعت منذ القرن 8 الهجري، وليس في أيدي الناس اليوم إلا الرسالة الثانية المكتوبة بمصر، وهي من حفظه» ن م/ 107/ن ظ: تحقيق العلامة شاكر «للرسالة»/ 10.11.

(2) لأنه جمع بين منهجي أهل السنة وأهل الرأي بحيث لا يطغى الرأي وتهمل السنة، ولا يجمد على ظاهر الألفاظ.

(3) أبو زنيد/ م سا/106.

(4) ن م/ ن ص.

فتقاربت بها وجهات النظر، وضاقت شقة الخلاف والنزاع، وتكون مذهب وسط يعتمد على المنقول، ويستخدم العقل في الاستنباط. وفعلاً ساعدت على تنمية الثروة الفقهية»[1].

وقد قوم بعض المعاصرين عمل الشافعي في رسالته هذه بأنه تخطيط لرد كل شيء إلى الكتاب والسنة بواسطة القياس»[2]. وهكذا فالاجتهاد هو ـ أساسًا ـ الاجتهاد في فهم النص الديني داخل مجاله التداولي. فالحلول يجب البحث عنها داخل النص وبواسطته والقياس ليس هو الرأي بإطلاق، بل هو «ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب والسنة»[3].

هل استعان الشافعي بعلوم الروم في منهج رسالته؟

دار ويدور الكثير من الكلام الذي يشير إلى أن الشافعي ـ رحمه الله ـ استعان بمعرفته علوم الروم على وضع منهجه في الأصول، ويستند إلى ما روي من أن الشافعي سأله «الرشيد» عن علمه بالطب، فأجابه: «أعرف ما قالت الروم، مثل أرسطوطاليس، مهراريس، وفورفريوس، وجالينوس، وأبقراط، وأسد فليس بلغاتهم»[4].

وقد استند الذين خالفوا هذا الرأي إلى أن معرفة «الشافعي» للمنطق الأرسطي لا تنهض حجة على تأثره به في وضع «علم الأصول»، لأنه عرف علم الكلام أيضًا كما عرف مداخله، وحججه، ومع ذلك فإنه لم يذكر أنه تكلم فيه، والمتكلمون أنفسهم اطلعوا على المنطق الأرسطي ولم يأخذوا به[5].

---

(1) ن م/ ن ص.

(2) «د. محمد عابد الجابري»/ تكوين العقل العربي/ ص 104 ـ 105. ن ش المركز الثقافي العربي/ ط 4/ت 1991 م.

(3) تأصيل الأصول/ ص 17/ ط 5/ت 1406 هـ. وقد استعمل الجابري في هذا الموضوع لغة ذات مضامين صراعية كقوله: إن الشافعي سحب من أبي حنيفة ومالك ما كانا يعتمدان عليه، وكذلك رده ما قام به الشافعي في وضع الأصول للفقه إلى حب النظام/ ن م/ ن ص. وهذه لغة نابية في مثل هذه المواضع، وإنما الذي تليق به مثل هذه المضامين هو الصراع السياسي ولعله تأثر بلغة الشيوعيين المبنية على الصراع، فصار يكتب بها كلما كتب.

(4) ابن النديم/ الفهرست/ 2/ 232/ ن ش دار السعادة.

(5) قال د. طه عبد الرحمن: «لقد اشتهر عن المتكلمين أنهم جافوا المنطق الأرسطي، بل عارضوه ذلك لأنهم أخذوا منه على قدر طاقتهم وحاجتهم، وليس أدل على هذه المعارضة من أن يخرموا الأصول التي قام عليها هذا المنطق، مثل قولهم في مسألة الاسم والمسمى: «إن الاسم=

قال الجابري: «. . . من العبث إذن البحث في المنطق اليوناني أو في الطب أو في التنجيم عن السلطة المرجعية التي اعتمدها الشافعي في عمله، إن «الرسالة» ذاتها تحيل منذ الصفحات الأولى إلى السلطة المرجعية الموجهة لها. إن الأمر يتعلق أساسًا بالعمل داخل دائرة «البيان العربي» وليس خارجها»[1].

وهذا هو الحق فإن الشافعي يرى بأنه ما أفسد الناس إلا تركهم لغة العرب، واتباعهم لمنطق أرسطو. وإذا أسند الشافعي إلى ترك لسان العرب، واتباع لسان الغير الفساد، فكيف يمكن أن يستعين بما يعتقده مفسدًا في موطن خطير وهو موطن التشريع؟!

الشروح المعروفة لرسالة الشافعي ـ رحمه الله ـ خمسة:

الأول: شرح أبي بكر الصيرفي (محمد بن عبد الله المتوفّى 330 هـ).

الثاني: شرح أبي الوليد النيسابوري (حسان بن محمد المتوفّى 349 هـ).

الثالث: شرح القفال الكبير الشاشي (محمد بن علي بن إسماعيل المتوفّى 365 هـ).

الرابع: شرح أبي بكر الجوزقي (محمد بن عبد الله الشيباني المتوفّى 388 هـ).

الخامس: شرح أبي محمد الجويني (عبد الله بن يوسف والد إمام الحرمين المتوفّى 438 هـ).

= هو المسمى وغيره. أو أنه لا هو المسمى، ولا هو غيره. . .»/ تجديد المنهج في تقويم التراث/ ص 198 ـ 199. ن ش دار المركز الثقافي المغرب/ ط 1/ ت 1994 م.
بعض هذه الأسماء لم أجد لها ذكرًا فيما لدي من مراجع، والمقصود بذلك أسد فليس، ومهراريس؟

(1) م سا/ 103 وقد ادعى الجابري أن تأثير منهج اللغويين والنحاة في الرسالة شكلاً ومضمونًا لا يكن إغفاله أو تجاهله، بدعوى أن الشافعي يسمي رسالته هذه بالكتاب، وأن هناك ترابطًا بين ذاتيات ما ألفه «سيبويه والخليل والشافعي بالتكامل». وهذا غير بعيد إلا أن إطلاق الشافعي كلمة «كتاب» على رسالته ليس فيه ما يدل على تقليده لسيبويه في تسميته مؤلفه (بفتح الفاء) في النحو بالكتاب لأن هذا اللفظ عامي مشترك، وقد عقد الإمام عبد القاهر «الجرجاني» (ت 471 هـ) فصلاً لتوضيح هذا الموضوع وقال: «فصل في الاتفاق في الأخذ والسرقة. والاستمداد والاستعانة» ن ظ: أسرار البلاغة/ ص 293/ ن ش: دار الفكر/ تحقيق السيد محمد رشيد رضا.

فهؤلاء الأئمة الخمسة هم الذين شرحوا هذا المرجع الأصولي الهام على المعروف. وقد أورد السيد مصطفى بن عبد الله المعروف بحاجي خليفة[1] أسماء لأعلام آخرين ذكر أنهم شرحوا رسالة الشافعي هذه[2] وهم:

أبو زيد عبد الرحمٰن الجزولي (المتوفى 741 هـ).

وجمال الدين الأقفهسي (عبد الله بن مقداد المتوفى 823 هـ).

ويوسف بن عمر الأنفاسي (المتوفى 761 هـ).

والفاكهاني: عمر بن علي بن سالم (المتوفى 734 هـ).

وهذا سهو وغلط، فهؤلاء جميعًا إنما شرحوا[3] رسالة ابن أبي زيد الإمام القيرواني (عبد الله بن عبد الرحمٰن ت 386 هـ) وهو كتاب في فقه المالكية، لا رسالة الشافعي ـ رحمه الله.

ولعل سبب هذا الوهم هو أن كلا الكتابين يسمى «رسالة» وجل من لا يسهو. ويبدو أن شراح رسالة الشافعي كلهم من الشافعية. ثم بعد رسالة الشافعي التي تعتبر النواة لهذا العلم ـ تابعت الكتب الأصولية.

فأخذ العلماء يهذبون ما يحتاج للتهذيب، وينقحون، ويوضحون كل ما هو في حاجة لذلك، ويشيدون بناء صرح هذا العلم العظيم. ولشرف هذا العلم وعلو منزلته التقت في خدمته كل عقول المسلمين الذين لهم اهتمام بميدان التشريع، مع اختلاف مذاهبهم العقدية والفقهية. وما زال الأمر يسري ذلك المسرى إلى يومنا هذا.

ويعتبر القاضي أبو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار المعتزلي هما اللذان جمعا شتات علم أصول الفقه وفكّا رموزه ومهّدا سبله وشرحا غوامضه، ثم جاء الناس من بعدهما فتبعوهما وساروا على منهجهما. وأسس أبو زيد الدبوسي[4] علم الجدل. وضمنه كتابه «تقويم الأدلة»، وزاد بعض الأصوليين مسائل سبقوا إليها غيرهم. فقد زاد «التاج السبكي» قسمًا ثامنًا على الأقسام السبعة التي قسمت لها أفعال النبي ﷺ

---

(1) وفي الأعلام للزركلي: الحاج خليفة/ 7/ 236 ـ 237.

(2) كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون/ 1/ 873.

(3) انظر «حاشية علي العدوي على شرح أبي الحسن على رسالة القيرواني» 1/ 5 ن ش المطبعة الحلبية/ و«الأعلام» للزركلي/ و«شجرة النور» لمخلوف.

(4) الدبوسي ـ بفتح الدال المهملة، وضم الموحدة المخففة (شذرات الذهب/ 3/ 245 ـ 246) عبد الله بن عمر الحنفي (ت 430 هـ).

وهو قسم ما دار من أفعاله عليه الصلاة والسلام بين أن يكون شرعيًا، وبين أن يكون جبليًا[1]. وزاد أبو إسحاق الشاطبي على الأحكام الخمسة مرتبة العفو، وقال إن العفو ليس واحد تلك الأقسام الخمسة المعروفة[2]. وقد اتبع في ذلك ـ على ما يظهر ـ الإمام داود بن علي الظاهري حيث صرح بنفس هذا الذي قاله الشاطبي على ما هو منقول عنه. وعالج «ابن حزم» التناقض في النصوص بأسلوب لم يسبق إليه[3]. ويدل «ابن فورك» مصطلح المفهوم المخالف بمصطلح دليل الخطاب[4]. وفسر «الآمدي» السبب بالباعث[5]، وهو تفسير انفرد به[6]. وفسر الإمام الرازي المطلق[7] بأنه: «اللفظ الدال على الحقيقة من حيث إنها هي هي، من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلبًا كان ذلك القيد أو إيجابًا»[8].

قال الشوكاني: «فجعل في كلامه هذا معنى المطلق هو المطلق عن التقييد فلا يصدق إلا على الحقيقة من حيث هي هي، وهو غير ما عليه الاصطلاح عند أهل هذا الفن وغيرهم»[9]. والذي اشتهر هو: أن النكرة والمطلق اسمان مترادفان لمعنى واحد ومعناهما: ما دل على واحد غير معين[10]. وهكذا جد العلماء في بناء هذا العلم بالبحث والزيادات المختلفة ويسهل معرفة ما زيد في كل مسألة، إذ يعتمد المصنفون الأصوليون إبراز ذلك عند ذكر كل مسألة وما فيها من بحث.

---

(1) الإبهاج/ 2/ 266.

(2) «الموافقات» / 1/ 107. ويعد الشاطبي أيضًا مؤسس علم المقاصد في هذا العلم، عند كثير من الباحثين».

(3) «ابن حزم» الإحكام في أصول الأحكام/ مج 1/ ج 2/ 161 ـ 163.

(4) المنخول/ 208 ـ 209.

(5) الإحكام/ 1/ 182.

(6) ن ظ: حاشية البناني/ 1/ 95 ـ اختلف في تفسير السبب على أربعة مذاهب: الأول: أنه المؤثر بذاته، وهذا قول المعتزلة، والثاني: أنه المؤثر بإذن الله. وهذا قول الغزالي، الثالث: أنه الباعث على الشيء. وهذا قول الآمدي، الرابع: أنه المعرف للشيء أي الذي جعل علامة يعرف بها الشيء، وهذا قول الأشاعرة (أهل السنة). (ن ظ: ن م/ ن ص. وحاشية العطار/ 1/ 132).

(7) وتبعه «البيضاوي» في «المنهاج» (ن ظ: الإبهاج/ 2/ 91 ـ نهاية السول/ 2/ 319 ـ 321 ـ كما تبعه سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (ت 682 هـ) في التحصيل من المحصول (1/ 344).

(8) المحصول/ 1/ 355 ـ 356.

(9) إرشاد الفحول/ 201.

(10) «والمطلق يتناول فردًا واحدًا من أفراد معناه لا على التعيين، فيراد به، واحد مكان الآخر، كالرقبة في قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾ [النساء: الآية 92] فإنها مطلقة، لأن المراد رقبة من بين الرقاب...» (الأسعدي/ الموجز في أصول الفقه/ 109).

الفصل الأول

في اللغة الأصولية وطبيعتها

يسدّد نظر الأصوليين ويركّز على الدليل السمعي[1] من أجل فهم عميق لجميع

---

(1) لأنه موضوع «علم الأصول»، والهدف الأساسي من دراسة كل علم هو وصف ظواهره التي يتصف بها، ومميزاته التي ينفرد بها. والغاية من ذلك فهمها والتحكم فيها واستغلالها.
وموضوع «علم الأصول» الأدلة السمعية. وقد رجح كون الدليل السمعي (النص من الكتاب والسنة) هو موضوع علم الأصول لشيئين:
الأول: وحدة الموضوع، الثاني: توقف الهيئة المركبة على الهيئة البسيطة. قال الشيخ عبدالرحمٰن الشربيني (بكسر الشين) (ت 1326 هـ): «قال «التفتازاني» على الشرح العضدي»: ذهب الجمهور إلى أن موضوع «علم الأصول» الأدلة السمعية لما أنه يبحث عن أحوالها من حيث إثبات الأحكام بها بطريق الاجتهاد بعد الترجيح عند التعارض... والحيثية قيد في الموضوع كما قاله «التفتازاني» في التوضيح، و«السيد» في «شرح المواقف» و«حاشية شرح المطالع» وعبد الحكيم في «شرح المواقف» و«القطب» قالوا: وهو التحقيق لأن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات، المحمولات، حتى تكون قيد في المحمول، ولأن المحمول مطلوب للموضوع فاللائق أن ترجع الوحدة للموضوع...».
«ن ظ تقريرات «الشربيني» على حاشية اللبناني (عبد الرحمٰن بن حاد الله التونسي ت 1198 هـ) على شرح المحلي (محمد بن أحمد ت 864 هـ) على كتاب «جمع الجوامع «التاج السبكي (عبد الوهاب بن علي 771 هـ) ن ش: دار الفكر ت 1402 هـ.
ورجح الشوكاني (محمد بن علي بن محمد ت 1255 هـ) كون موضوع أصول الفقه الأدلة السمعية والأحكام، وقال: «...وجميع مباحث أصول الفقه راجعة إلى إثبات أعراض ذاتية للأدلة والأحكام من حيث إثبات الأدلة للأحكام، وثبوت الأحكام بالأدلة، بمعنى أن جميع مسائل هذا الفن هو الإثبات والثبوت. وقيل موضوع علم أصول الفقه هو الدليل السمعي الكلي فقط. والأول أولى».
(«إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول»/ ص 21 ص 22/ ن ش مؤسسة الكتب الثقافية ط 1 ت 1412 تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري). ويرجع الشوكاني في ص 169» فيرجح كون الأدلة السمعية هي موضوع علم الأصول. =

دلالاته. وقد وجب عليهم بذل جهد خاص ومتميز، كما وجب عليهم استعمال أدوات تشريح نظرية خاصة، وذلك لأنهم أمام كلام مشحون بمعان خاصة مقدسة لا يتضمنها الكلام العادي الذي قد يغتفر في تبين مدلوله جهل ما يحتاج إلى بحث عميق ونظر دقيق. بينما لا يغتفر ذلك في مدلولات النصوص الشرعية التي لا يباح النظر الذي يقصد به التشريع والتقعيد فيها إلا لذوي الخصائص المقررة فقهًا والمشروطة دينًا، قال تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: الآية 2]. وهذا أمر يقتضي إمعان النظر لاستكناه الحقائق من المنظور فيه، تلك الحقائق الذاتية التي تهدي إلى الاستنتاج المطلوب واللازم من المنظور فيه، وذلك لا يتأتى إلا مع وجود الأبصار التي هي الأدوات الفكرية والعلمية المطلوبة في الموضوع. فكانت العلاقة بين إدراك العبرة وتوفر القوة المبصرة علاقة اللازم بالملزوم.

ولما كان الأصوليون في هذا المقام العالي الغاية والمسؤولية فرض عليهم واقع الحال ترقية المعايير اللغوية والنحوية المستعملة في بحوثهم لجعلها في مستوى الموضوع وخطورته. وقد فعلوا فجاؤوا بالمدقق العميق لغة ونحوًا وغيرهما.

قال التقي السبكي: «. . .فإن الأصوليين دققوا في فهم أشياء من كلام العرب لم يصل إليه النحاة ولا اللغويون.

فإن كلام العرب متسع جدًا، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تضبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي، واستقراء زائد على استقراء اللغوي.

مثاله: دلالة صيغة «إفعل» على الوجوب، ولا تفعل على التحريم، وكون كل وأخواتها للعموم، وما أشبه ذلك مما ذكر السائل أنه من اللغة. لو فتشت كتب اللغة لم تجد فيها شفاء ولا تعرضًا لما ذكره الأصوليون.

= ويرى «الشنقيطي» سيدي عبد الله بن إبراهيم: «أنه لا فرق بين ما ذهب إليه الجمهور، وهو كون موضوع علم الأصول الأدلة السمعية، وبين ما ذهب إليه البعض من أنه الأدلة السمعية والأحكام، قلت يرى بأنه لا خلاف بين المذهبين في المعنى» م سا/ 1/ 15).

وخلاصة القول إن موضوع علم الأصول هو الدليل السمعي.

وقد أغرب من نفى أن يكون لعلم الأصول موضوعًا. قال محمد جواد مغنية: «أولاً موضوع لعلم الأصول واقعًا» على حد تعبير الشيخ الفياض المقرر لدرس السيد الخوئي، أولاً لزوم للموضوع ولا دليل عليه. كما في «أصول المظفر. . .» (علم أصول الفقه في ثوبها الجديد»/ ص 14/ ن ش دار العلم للملايين/ ط 1/ت 1975 م).

وكذلك كتب النحو، لو طلبت معنى الاستثناء، وأن الإخراج هل هو قبل أو بعد الحكم[1] ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلة خاصة لا تقتضيها صناعة النحو[2]. فهذا ونحوه تكفل به «أصول الفقه».

ولا ينكر أن له استمداد من تلك العلوم، ولكن تلك الأشياء التي استمدها منها لم تذكر فيه بالذات بل بالعرض. والمذكور فيه بالذات ما أشرنا إليه مما لا يوجد إلا فيه، ولا يصل إلى فهمه إلا من يلتفّ به»[3]. ومن ثم فإن الأصولي عندما يشرح لفظًا ما إنما يشرحه داخل إطار مفهومه الأصولي، هذا هو الأصل عندهم، وغيره عرض.

وقد أشار ابن خلدون أيضًا إلى هذا التوسع اللغوي عند الأصوليين فقال: «ثم إن هناك استفادات أخرى خاصة من تراكيب الكلام، وهي استفادة الأحكام الشرعية بين المعاني من أدلتها الخاصة من تراكيب الكلام، وهو الفقه، ولا تكفي فيه معرفة الدلالات الوضعية على الإطلاق، بل لا بد من معرفة أمور أخرى تتوقف عليها الدلالات الخاصة، وبها تستفاد الأحكام بحسب ما أصل أهل الشرع وجهابذة العلم من ذلك وجعلوه قوانين لهذه الاستفادة، مثل أن اللغة لا تثبت قياسًا، والمشترك لا يراد به معنياه معًا، والواو لا يقتضي الترتيب، والعام إذا أخرجت أفراد الخاص منه هل هو حجة فيما عداها، والأمر هل هو للوجوب أو للندب، أو للفور أو للتراخي والنهي هل يقتضي الفساد أو الصحة، والمطلق هل يحمل على المقيد. وهل النص على العلة كاف في التعدد أو

---

(1) سيأتي الكلام على هذا في الذي سيأتي من الكلام.

(2) وإذا وقع الاختلاف بين الأئمة المجتهدين والنحاة «فالقول قول الأئمة، ففي «مسلم الثبوت»: (فإن قلت النحاة عمدة في الباب فقولهم حجة، قلت لا اعتداد بقولهم عند مخالفة الأئمة المجتهدين، فإنهم المتقدمون الباذلون جهدهم في أخذ المعاني من الألفاظ). (1/ 272).

(3) م سا/ 1/ 21/ ـ قال الشيخ أحمد بن عبد اللطيف الجاوي: «إن الباء في «بسم الله» للإطلاق على وجه التبرك. قال «الخادمي» لكنه الإلصاق المجازي لامتناع اجتماع القراءة وذكر الله في آن واحد لكون الألفاظ أعراضًا سيالة تنقضي بمجرد النطق. ورد بأن الإلصاق في كل شيء بحسبه، فإلصاق لفظ بلفظ آخر إيقاعه عقبه. على أن أهل اللغة لا يعتبرون مثل هذا التدقيق (حاشية النفحات على شرح الورقات/ 4) وقال أيضًا ـ وهو يتحدث عن حرف «الباء» ولئن سلم اشتراكه عند أهل العربية، فلا نسلم ذلك عند الأصوليين، بل الظاهر انفراده بالإلصاق عندهم» (نم/ 6).

لا؟. وأمثال هذه فكانت كلها من قواعد هذا الفن، ولكونها من مباحث الدلالة كانت لغوية[1]».

وبعض القواعد وإن كانت مشتركة بين الأصوليين والنحاة كقولهم: «الواو لا يفيد ترتيبًا» فإن الاختلاف يكمن في الطريق الذي يسلكه كل فريق لإثبات قواعده، وإن وقع الاتفاق بينهما فلتوارد الحافر على الحافر لا التقليد المحض ومباحث الأصوليين أسمى وأعلى وأدق من مباحث غيرهم، حتى من مباحث الفلاسفة أحيانًا.

وترى فحول العلماء وجهابذة الفقهاء ينحنون أمام قواعد «أصول الفقه» احترامًا، ويلتزمون بمقتضاها التزامًا، لأنه نتج من نكاح نور الشرع لصافي بنات الفكر فجاء عريق الأصالة شديد البسالة، ومع كل ذلك فإن تحرر الأصوليين في نظرهم، وتفردهم بمنهجهم لا يعني أنهم لا يعتمدون رأي غيرهم كالنحاة أو الفقهاء، بل يعتمدون كل رأي بلغ الدرجة التي هي في مستوى مباحثهم.

فعلى سبيل المثال الخلاف المشهور بين «سيبويه» و«المبرد» في نحو: «ما جاءني من رجل» نقله «الشوكاني» في مبحث العموم وبالضبط في «النكرة الواقعة في سياق النفي» فقال: «فسيبويه قال: إن العموم مستفاد من النفي قبل دخول من». والمبرد قال: «إنه مستفاد من لفظ من»[2].

وإنما كان هذا الرأي النحوي في مستوى البحث الأصولي لكونه متضمنًا ميزة التحديد والتخصيص، وهي صفات تمييز الأشياء بماهياتها وتلك من أسس النظر العقلي.

وكما يستحضر الأصوليون ما يراه النحاة متى كان رأيهم مجديًا للبحث الأصولي فكذلك يأخذون عن الفقهاء ما لا يخالف أسس نظرهم ومنهج بحثهم.

فقد أخذ «التاج السبكي» مصطلح خلاف الأولى من متأخري الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الأولى في مسائل عديدة»[3].

وإذا كان الأصوليون قد يأخذون من الفقهاء والنحاة فهل يوجد في خطابات الأصوليين ما يمكن اعتباره استمدادًا من قواعد فلسفية أو توظيفًا لتلك القواعد؟

(1) المقدمة/ 454. (2) م سا/ 207.

(3) حاشية «البناني» م سا/ 1/ 82.

الظاهر أن وجود خطابات فلسفية في كلام الأصوليين أمر ثابت، ويبدو أن تلك الخطابات سرت إلى المراجع الأصولية من قراءة الأصوليين لأقوال الطوائف الكلامية، ومن الاحتكاك بها ومن بحوث المتكلمين الأصوليين أنفسهم ولا يخفى ما في أقوال المتكلمين، ومن بحوث المتكلمين من النظريات الفلسفية الإغريقية القديمة.

وإليك بعض ما صادفته في مراجع أصولية من تلك القواعد الفلسفية:

أولًا: قال «الشوكاني»: «وقد أجيب عن الأول بأن المعدوم والمستحيل شيء لغة، وإن لم يكن شيئًا في الاصطلاح»[1].

ومن المعلوم وقوع الخلاف بين «الأشاعرة» وبين «المعتزلة» في شأن المعدوم هل هو شيء: هل هو ذات أو جوهر أو عرض أو ليس بشيء على الإطلاق؟

فذهب الأشاعرة إلى أن المعدوم ليس بشيء ووافقهم على ذلك بعض المعتزلة[2].

وذهب بعض المعتزلة إلى خلاف ذلك، ولكن اختلفوا، فمنهم من يرى «أن المعدوم شيء، ومعلوم، ومذكور، وليس بجوهر ولا عرض» وهذا رأي الكعبي (أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود المتوفّى 319 هـ).

ويرى الجبائي (محمد بن عبد الوهاب المتوفّى 303 هـ) وابنه أبو هاشم عبد السلام المتوفّى 321 هـ) أن كل وصف يستحقه الحادث لنفسه أو لجنسه ثابت له في حال عدمه، فالجوهر كان جوهرًا في حال عدمه، والعرض كان في حال عدمه عرضًا، وامتنع هؤلاء كلهم عن تسمية المعدوم جسمًا، من قبل أن الجسم عندهم مركب وفيه تأليف وطول وعرض وعمق، ولا يجوز وصف معدوم بما يوجب قيام معنى به.

وفارق أبو الحسين الخياط (عبد الرحمٰن بن محمد بن عثمان المتوفّى 300 هـ) في هذا الباب جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة، فزعم أن الجسم في حال عدمه يكون جسمًا، لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسمًا...).

---

(1) م سا/ 198/ ن ظ: المستصفى/ 1/24 - إحكام الفصول/ الباجي/ 572 - الإحكام/ الآمدي/ 2/ 287.

(2) في هذا وما بعده انظر «الفرق بين الفرق» لعبد القاهر البغدادي (المتوفّى 499 هـ)/ ص 179 ص 180/ تحقيق محمد محيي الدين/ ن ش المكتبة العصرية/ ت 1413 هـ.

هذا ملخص ما سُطِّر عن هذه المسألة في «الكلام».

وأما وجهها في الفلسفة منبعها الأصلي - على ما اعتقد - فهو مثل ما في «الكلام».

قال د. الفندي: «بعد نظرية الوجود لا بد من تناول نظرية اللاوجود أو «العدم» فهذه فكرة من الأفكار المقترنة بالوجود والمكملة لفهمها في الفكر الفلسفي.

فهل العدم لا يعني شيئًا على الإطلاق؟ هل هو يعني شيئًا يجب تحديده؟ هل هو موجود تمامًا كالوجود وأكثر منه؟

هذه الأسئلة تحدد في الواقع ثلاثة مواقف أساسية وقفها الفلاسفة حيال فكرة العدم»[1].

ثم بعد هذه الصورة الفلسفية لهذه المسألة ذكر (أي الفندي) أصحاب هذه المذاهب من الفلاسفة القدامى وبعض المحدثين.

ورغم اختلاف الخطاب الفلسفي عن الكلامي في هذا وما شابهه فإن موضوع التفكير واحد، وكذا مسالك النظر، لأن ما سارت عليه العقول قديمًا وحديثًا من طرق التفكير متحد - و«العقل أعدل توزعًا بين الناس».

هذا وإن كانت الفكرة فلسفية الأصل فإن ما وصلت إليه العقول في الموضوع متساوٍ بين ما عند الفلاسفة وما عند المتكلمين، وهذا يدل على وجود خط محدود يتحكم في الفكر البشري في مثل هذه القضايا.

ويمكن أن يقال بأن كلًّا من الفريقين فكر في الموضوع باستقلال، فأهل «الكلام» يمكن أن يطرحوا هذه المسألة على أنفسهم من غير أن يكونوا آخذين لها من الفلاسفة باعتبار أنهم يعالجون موضوعًا ترد فيه مثل هذه الأفكار، ومع ذلك فالمسألة فلسفية.

ثانيًا: قال الشربيني: «إنه (أي المحلي) قدم الوجود لما قيل إنه (أي الوجود) أسبق العلوم»[2].

---

(1) د. محمد ثابت الفندي «مع الفيلسوف»/ ص 131 وما يليها/ ن ش دار النهضة العربية - لبنان/ ت 1980 م.

(2) م سا/ 1/ 157.

ومعنى كون الوجود أسبق العلوم أنه لا يمكن التصور لشيء ما إلا إذا كان على شكل ما.

وهذه الفكرة منبعها فلسفي. فإن كون الوجود أول كل العلوم نظرية مروية عن «أرسطو».

قال الفندي: «ومن ثم كان الوجود المقصود هنا[1] هو: - **أولًا** - أعم المعاني في الذهن بالقياس إلى أية فكرة أخرى. هو جنس لكل ما عداه من الأجناس، أو كما يقال (جنس الأجناس)».

وثانيًا: هو أول وأوضح المعاني التي تخطر للذهن لأنه لا شيء يخطر على الذهن إلا وهو على نحو ما موجود. وحتى العدم لا يمكن للذهن أن يتصوره إلا عن طريق الوجود وبواسطة منه، كما أنه ما من شيء خارج الذهن إلا وهو موصوف بالوجود»[2].

وهكذا يظهر أن بعض النصوص في مراجع أصولية هي فلسفية وأن فهمها على وجهها الحقيقي يقتضي الاطلاع عليها في مراجعها الفلسفية.

ثالثًا: سلك الأصوليون[3] المسلك الفلسفي في خطاباتهم في المواضع التي يكون فيها شيء قريبًا من شيء آخر بحيث يقولون إن هذا الشيء القريب من هذا، أو الآئل إليه أو المستعد له: هو في قوته.

مثال ذلك. قولهم: «كل إنسان كاتب بالقوة»[4].

قال «الشنقيطي»: «. . .وأجيب بأنه لما كان الفقه ظن المجتهد الذي يجب عليه وعلى مقلديه اتباعه لقوته بهذا الاعتبار قريبًا من العلم يعبر عنه به»[5].

---

(1) «أي عند أرسطو».

(2) سا م/ 103.

(3) «وكذلك النحاة».

(4) حاشية البناني سا م/ 1/ 135.

(5) سا م/ 1/ 121، وللتوضيح نقول: «إن الجواب أتى به لرد الاعتراض الوارد على تعريفهم الفقه بأنه «العلم بالأحكام الشرعية الفرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية» ووجه الاعتراض أن كلمتي «العلم» والأحكام «هنا غير لائقتين، لأن الفقه إنما هو ظن المجتهد، والظن ليس بعلم، وعليه فاللائق في تعريف الفقه هو: «الظن بالأحكام» هذا فيما يخص كلمة «العلم» في هذا التعريف، وقد أجيب عن الاعتراض على استعمالها بما نقلناه عن «الشنقيطي» كما ترى.
وأما كلمة «الأحكام فوجه الاعتراض عليها هو أن كلمة الأحكام - بالألف واللام - جمع معرف، وهو بذلك يستغرق جميع الأحكام، ومن المعلوم أن الفقيه مهما بلغت درجة إحاطته بالفقه=

والذي يظهر أن أول من ميز في «الوجود» بين ما هو «بالقوة» وما هو «بالفعل» هو «أرسطو»[1].

وهذا التمييز في حقل التفكير الفلسفي حل لنقائض «زينون» وحججه التي جاء بها لنفي الحركة، ولإثبات أن الوجود ساكن... منها «أي تلك الحجج» السهم. و«أخيل» (أسرع رجل في أثينا). وتفاصيل ذلك كله مبسوطة في مراجع الفلسفة، وذلك شيء لا يهمنا هنا، وإنما الذي يهمنا هو إظهار الترابط بين الخطاب الأصولي والخطاب الفلسفي هنا.

رابعًا: من وجوه الشبه بين ما يعبر به الأصوليون وما يعبر به الفلاسفة الاستعمال المشترك لألفاظ لغوية محددة، وأعتقد أنه لا يمكن التوارد عليها، وعليه فلا بد أن تكون مقتبسة، ويمكن أنها نقلت من أهل اليونان بواسطة مراجع «المنطق» ومنها سرت إلى الاستعمال العام الأصولي.

وما رأيته هو استعمال لفظي الفرس والإنسان في كلا الخطابين: الأصولي والفلسفي.

أما في الميدان الأصولي فقد قال «الآمدي» (علي بن أبي علي 631 هـ): «...فهو المتواطىء كلفظ: الإنسان والفرس»[2].

وقال الشوكاني: «الثاني: اللفظ المتعدد للمعنى المتعدد، ويسمى المتباين سواء تفاصلت أفراده «كالإنسان» و«الفرس»..»[3].

وأما في الميدان الفلسفي فقد قال «الفندي».. لذلك يعرف «أرسطو» الجوهر بأنه «ما يتقوم بذاته» مثل «سقراط» و«الفرس»[4].

= أقصى ما يمكن الوصول إليه فإنه لا يمكن أن يعلم جميع الأحكام الشرعية. وقد أجاب «المحلي» عن هذا قائلاً: «إطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفًا، يقال فلان يعلم النحو، ولا يراد أن جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل، بل إنه متهيىء لذلك» (حاشية البناني م سا/ 1/46) وهذا الجواب قريب بحاله من الجواب الذي أجيب به عن كلمة «العلم» من ناحية المثال.

(1) الفندي سا م/ ص: 98 ـ 99.

(2) «الأحكام في أصول الأحكام»/ 1/22 ن ش دار الكتب العلمية. لبنان/ ت 1400 هـ.

(3) م سا/ ص 42.

(4) م سا/ ص 105.

ومثل ذلك قول الآمدي: «. . .وإلا فمشكك كلفظ الوجود والأبيض»[1] وكلمة «الوجود» موطنها الفلسفة، وإيرادها للتمثيل إنما هو لغلبة اللغة الفلسفية على من أوردها[2].

وكلمة الأبيض مع الفرس ترد في الخطابات الفلسفية كثيرًا، قال الفندي: «فلا يقال عندهم: الفرس أبيض» وإنما يقال فقط: الفرس فرس، والأبيض أبيض»[3].

والجمع بين الوجود والأبيض الوارد في كلام «الآمدي» السابق لا أعتقد إلا أنه تأثر بالخطاب الفلسفي.

خامسًا: يقصد بالحكماء في كتب «الأصول» الفلاسفة، وقد ترد آراؤهم أحيانًا فيها لإبدائها.

قال الشربيني: «فإن العالم كله ليس بسيطًا لعدم بساطة المواليد الثلاثة: الحيوان، والمعدن، والنبات. لتركبها من الجواهر الفردة عند «المتكلمين» ومن الهيولى والصورة عند «الحكماء»[4].

وفي «مسلم الثبوت» (والحاصل أن الإيمان أعم من أن يكون في المدركة أو الخزانة)[5].

قال شارحه (عبد العلي الأنصاري 1161 هـ): «والخزانة والمدركة دقة فلسفية»[6].

سادسًا: قال «علي حسب الله»: «لمن الحكم هذه مسألة فلسفية اختلف العلماء فيها من عصور الفلسفة الأولى وكانت تلبس في كل زمان لبوسه.

ففي محاورات «أفلاطون» محاورة في «هل الآلهة يرضون على الفعل لأنه صالح، أو أنه يكون صالحًا لأنه يرضي الآلهة؟

---

(1) م سا/ ن ص.

(2) كلمة «الوجود» لها معنى في نفس الفيلسوف، لأنها تنطوي على ميدان أقض مضاجع الفلاسفة، وشغل عقولهم قديمًا وحديثًا، ولذلك كانت مفردة حاضرة على ألسنتهم لأنها حاضرة في أذهانهم.

(3) م سا/ 101 ـ يشير إلى تلاميذ سقراط، وهم الميغاريون.

(4) م سا/ 1/ 129.

(5) ن ظ «فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت»/ عبد العلي الأنصاري/ 1/ 194/ن ش دار الفكر.

(6) ن م/ ن ص.

وهذا المعنى هو الذي صاغه علماء المسلمين في الصورة التالية: هل يأمر الله بالفعل أو ينهى عنه لأن فيه حسنًا أو قبحًا يقتضي الأمر به أو النهي عنه؟ أم أن الفعل ليس فيه لذاته حسن ولا قبح، وإنما يستفيد ذلك من أمر الله به أو نهيه عنه. . .؟»[1].

سابعًا: يمكن اعتبار النظر الموجه إلى الألفاظ بخصوص حالها قبل الاستعمال بأنه تأثر بالتفكير الفلسفي، لأن الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في شأن كل حادث هل له مادة ومدة، وما هو الحال الذي كان عليه قبل الوجود أمر معروف[2].

مثال ما طبق فيه النظر المذكور في الألفاظ قول ابن الهمام الإسكندري لما قال: «لا شك أن الموضوع قبل الاستعمال ليس حقيقة ولا مجازًا لانتفاء جنسهما»[3].

قد يقال بأن هذا وما ماثله مما تتوارد عليه الأنظار، وتسنح العقول إليه باستقلال[4].

نعم هذا ممكن، والمجال في هذا وما على شاكلته هو مجال تأملي، والأحكام التقويمية تختلف الأنظار حولها كثيرًا.

وفي الختام نقول:

اللغة الأصولية تتسم بالخصال التالية:

1 ـ الاجتهاد النظري الخاص المتصف بالاستقلال في المنهج، وبعدم الاعتماد على الآخرين إلا إذا كان الأمر فيه على الوجه المطلوب. وهم وإن استشهدوا بكلام غيرهم فذلك على وجه الاستئناس وتأييد ما رأوه صوابًا.

2 ـ الاعتماد على قوانين العقل ـ كما سيأتي.

---

(1) م سا/ 369.

(2) ن ظ سعد الدين التفتازاني/ شرح المقاصد/ 2/ من ص 14 إلى 24/ ن ش عالم الكتب بيروت/ ط 1/ت 1409 هـ/ تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام. د. محمد عبد الرحمٰن عميرة/ تصدير فضيلة الشيخ صالح موسى شرف/.

(3) ن ظ «تيسير التحرير»/ أمير بادشاه/ 2/ 20/ ن ش دار الكتب العلمية لبنان.

(4) لكن الاحتمال لا يترك له الظاهر، والظاهر في بعض التعابير الأصولية أنها فلسفية نسبًا، كمثل استعمال عبارة اقتران العلة بالمعلول، والبحث عن علة كل شيء، وبحث كون العالم قديمًا، وعن كون الشر مخلوقًا لله تعالى، والبحث في كون الحقيقة المطلقة موجودة في الخارج أو لا؟ وهو ما يسمى بالمثل عند أفلاطون، وغير ذلك.

3 ـ الصرامة في ألفاظ التعبير، بحيث لا يسمح للكلمات أن تلقي على عواهنها، وفي هذه المسألة بينهم اختلاف.

4 ـ الاستقلال[1] في معاني الكلمات، فتفسر الكلمات في مجالهم بمعان لا توجد في المراجع اللغوية. ويمكن أن يقال بأن هذه المصطلحات خاصة بهم. وعليه فهم في ذلك كسائر أصحاب الفنون الأخرى.

الظاهر أن الأمر ليس كذلك، لأن الأصوليين عندما يضعون للفظ ما المدلول الذي يدل عليه. لا يحتكمون إلى مراجع اللغة، وإنما يعطونه، المدلول الذي يرونه. بحسب تصوراتهم له ذهنيًا.

وسنحاول أن نبرز هذه الخصائص وغيرها في المواضيع الآتية، وذلك من أجل إظهار ما تتميز به لغة «أصول الفقه».

ولا يخفى أن هذا الموضوع خصب للبحث النظري، إلا أنه يحتاج إلى توسلات كافية في التأدية إلى اقتناص ما يفيد في استيعاب الموضوع.

وجليٌّ أن لغة «المتكلمين» الأصوليين تتّسم بمسالك جدلية، وعليه فلا بد أن نقوم ذلك بحق فتقول: إنه عمل حواري يخدم المعرفة الحقيقية، لأنه يفضي في النهاية إلى إثبات القوي من الآراء، والقوي من الآراء هو ما قوي ما استند إليه وأيدته العقول.

---

(1) من ذلك قولهم في معنى الفقه:
أ ـ الفقه «لغة» مطلق الفهم. ب ـ الفقه «لغة» فهم الأشياء الدقيقة. ج ـ الفقه «لغة» فهم غرض المتكلم من كلامه (ن ظ «الإبهاج» م سا/ 1/ 28). وقال الأسنوي: «قال الإمام في «المحصول» و«المنتخب» هو فهم غرض المتكلم من كلامه. وقال «الشيخ أبو إسحاق» في شرح اللمع» هو فهم الأشياء الدقيقة، فلا يقال فقهت أن السماء فوقنا. وقال «الآمدي» هو الفهم، وهذا هو الصواب. . .» (نهاية السول/ 1/ 8) ـ وكل هذا تعريف للفقه بمعناه اللغوي. ومن قولهم في المعنى اللغوي للأصل: «الأصل لغة ما منه الشيء، الأصل لغة ما يتفرع عنه غيره، الأصل لغة المحتاج إليه». (ن ظ: الإبهاج/ 1/ 20 ـ 21) وفي هذا قال «التقي السبكي»: «وكل هذه التعريفات للأصل» بحسب اللغة، وإن كان أهل اللغة لم يذكروها في كتبهم، وهو ما ينبهنا إلى أن الأصوليين يتعرضون لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة» (ن م/ ن ص). ومن مظاهر استقلالهم اللغوي هذا أيضًا/ جعلهم الترك فعلاً، بناء على أن الفعل عندهم هو ما قابل الانفعال (ن ظ حاشية البناني سا م/ 1/ 110) وكذلك جعلهم جمع السلامة من صيغ العموم، وغير ذلك مما يطول ذكره.

الفصل الثاني
في طبيعة التعريف والحد عند الأصوليين

إذا كان الأصولي صاحب النظر في النصوص الشرعية من أجل إيضاح مدلولاتها اللغوية الخاصة وغير ذلك، فإنه - أيضًا - يضع الحدود «التعريفات» للمصطلحات الفقهية، وما شابهها مما يتصل بمواضيع أبحاثه من الاصطلاحات.

و«الحد» عند الأصوليين في أصله هو بيان المعرف (بفتح الراء)، وقد ضيق الأصوليون المتأخرون دائرة قانون «التحديد» وذلك باشتراطهم أن يكون التعريف بالمعنى الخاص للمعرف (بفتح الراء) وهو ما يميزه عن كل ما عداه.

وقد كان المتقدمون منهم لا يشترطون هذا، ولذا كانوا يعرفون بالمعنى الأعم[1].

وقد نقل «المحلي» عن «السيد» أن الصواب ما عليه المتقدمون[2].

قال الشربيني: «لأنه لا شك أن التعريف بالأعم من جملة طرق الاكتساب»[3].

ويختلف الحد «الأصولي» عن الحد المنطقي تمامًا.

«فالحد» عند الأصوليين بمنزلة المعرف عند المناطقة.

فالحد الأصولي هو ما يميز الشيء «المحدود» عما سواه[4] بينما «الحد» المنطقي لا يكفي فيه ذلك، بل لا بد فيه من أن يكون مركبًا من «الجنس» و«الفصل»، كما هو معلوم.

ولعل السبب في هذا الاختلاف يرجع لاختلاف طبيعة ما يحدده «الأصولي» عما يحدده المنطقي أصلاً.

---

(1) ن ظ: حاشية البناني/ 1/ 183.

(2) ن م/ 1/ 183 ـ 184.

(3) ن م/ 1/ 183.

(4) ن ظ: «المحلي»/ حاشية البناني/ 1/ 133.

فـ «الأصولي» يعرف الأمور الاعتبارية[1] و«المنطقي» يعرف ماهيات الأشياء الوجودية.

وباختلاف موضع النظر لدى كل واحد منهما عن الآخر، اختلفت طبيعة حديهما أيضًا تبعًا لذلك. والأصوليون منقسمون بخصوص المسلك الأصوب في منهج وضع «الحدود» إلى طائفتين.

الأولى: ترى بأن تحديد الشيء (أي تعريفه) يجب أن يوضع على الشكل الذي يميزه تمييزًا خاصًا. فيحد بذاتياته التي لا يشاركه فيها شيء آخر.

ومن ثم منعوا ما يمكن أن يخل بهذا المطلب، فمنعوا استعمال المجاز[2]، والألفاظ المشتركة، ولفظة «أو» الدالة على الترديد[2]، أقول منعوا كل ذلك في التحديد.

ومستند هؤلاء الاحتراز من عدم ظهور المعرف (بفتح الراء) بجلاء كاف وصورة خاصة مميزة له عما سواه.

وهذا قصد حسن باعتباره سعيًا إلى الإنقاذ من انبهام الشيء المقصود تعريفه.

إلا أن الالتزام بتلك القيود من غير ضرورة. وفي كل الأحوال يعد شططًا وتحجرًا لا داعي له.

الطائفة الثانية: ترى أن الغرض من تعريف الشيء وتحديده إنما هو إيصال صورته إلى الذهن. وكل تعبير توسل به إلى ذلك فهو مقبول بغض النظر عن نوع ألفاظه ومعانيه.

---

(1) الأمور الاعتبار هي الأمور الذهنية التي لا وجود لها في الخارج، كالوجوب والندب مثلاً ـ والأمور الاعتبارية لا توصف بقدم ولا حدوث لأنها عدمية، وقيل إنها توصف بهما (ن ظ البناني سا م/ 1/101 ـ 102).

(2) مثال «الحد» الذي استعمل فيه المجاز قولهم ـ في تعريف العلم ـ هو صفة يتجلى بها المدرك للمدرك «قال «الشوكاني»: «وفيه أن الإدراك مجاز عن العلم فيلزم تعريف الشيء بنفسه، مع كون المجاز مهجورًا في التعريفات. . .» (م سا/ 19) ومثال ما استعملت فيه «أو» التي للترديد قولهم في تعريف الحكم: «خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التحييز أو الوضع «قال البناني»: «ولما أورد عليه المعتزلة أن «أو» للترديد وهوينا في التحديد/ أجاب «الإمام» وأتباعه بما حاصله أين «أو» للتنويع لا للترديد». (م سا/ 1/ 85) وكلام «البناني» هذا نقله عن الشهاب القاسمي (أحمد بن قاسم المتوفى 992 هـ أو 994 هـ) وهو الذي يرمز إليه ب «سم» في مراجع أصولية ونحوية، وأيضًا هو الذي يدعى بابن قاسم العبادي) (ن ظ الزركلي «الأعلام»، وشذرات الذهب).

ومن هذه الطائفة الإمام «الغزالي» فقد قال ـ رحمه الله ـ: «وأذكر مرادك للسائل، فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة للإنباء عنه. ولو طول مطول واستعار مستعير أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه إن كان قد كشف عن الحقيقة بذكر جميع الذاتيات فإنه المقصود، وهذه المزايا تحسينات وتزيينات كالأبازير من الطعام المقصود. وإنما المتحدلقون يستعظمون مثل ذلك ويستنكرون غاية الاستنكار، لميل طباعهم القاصرة عن المقصود الأصلي إلى الوسائل والرسوم والتوابع، حتى ربما أنكروا قول القائل في حد «العلم»: «إنه الثقة بالمعلوم» أو «إدراك المعلوم» من حيث إن الثقة مترددة بين الأمانة والفهم وهذا هوس لأن الثقة إذا قورنت بالمعلوم تعين فيها جهة الفهم.

ومن قال: «حدّ اللون ما يدرك بحاسة العين على وجه كذا وكذا» فلا ينبغي أن ينكر من حيث إن لفظ «العين» مشترك بين الميزان، والشمس، والعضو الباصر، لأن قرينة الحاسة أذهبت عنه الاحتمال، وحصل التفهيم الذي هو مطلوب السؤال، واللفظ غير مراد في الحد الحقيقي إلا عند المرتسم الذي يحوم حول العبارة فيكون اعتراضه عليها، وشغفه بها»[1].

وكما أجاز «الغزالي» استعمال المشترك في التعريفات (الحدود) أجازه كذلك الإمام الشهاب «القرافي» ـ رحمه الله ـ فقال: «كذلك أقول أنا أيضًا في اللفظ المشترك إنه يحوز وقوعه في الحدود إذا كانت القرائن تدل على المراد به.

فإذا قلنا: العدد إما زوج أو فرد، فإنا لا نفهم من هذا الكلام إلا التنويع، مع أن لفظة «أو» مشتركة بين خمسة أشياء[2]: التخيير، والإباحة، والشك، والإبهام، والتنويع.

---

(1) «المستصفى»/ 1/ 16 ـ 17 وهذا الذي قاله الغزالي هو الحق كما في حاشية «العطار» على شرح «المحلي»/ 1/ 86 ـ وحاشية «البناني»/ 1/ 60 ـ وغيرهما.

(2) قال ابن مالك:

خير ابح قسم بأو وأبهم ... واشكك وإضراب بها أيضًا نمي

وربما عاقبت الواو إذا ... لم يلف ذو النطق للبس منفذًا

(ن ظ حاشية «الصبان» على شرح «الأشموني» على ألفية «ابن مالك»/ 3/ 105 ـ وما بعدها/ ن ش المطبعة الحلبية).

وكذلك إذا قلنا: العالم إما جماد، أو نبات، أو حيوان، لم يفهم أحد إلا التنويع لقرينة هذا السياق، فإذا وقع مثل هذه السياقات في الحدود لا يخل بالبيان فيجوز»[1].

وهذا هو ما يتفق مع روح التبليغ التي هي إيصال الفكرة إلى الآخرين.

وإطلاق العنان فيما يؤمن فيه العثار، ما فيه إلا تنشيط للنفس، ورفع للإحراج عنها.

وتنشيط النفس محمود، لأن الذهن يتخلص من ثقل التحجر، وإذا تخلص وتحرر تحرك وأنتج.

ما يشترط في الحدود:

يشترط في «الحد» أن يكون جامعًا لجميع أفراد المحدود، وأن يكون مانعًا من دخول غيرها فيه.

ويسمى حينئذٍ (أي متى كان جامعًا مانعًا) المطرد المنعكس وقد فسر المطرد والمنعكس، بتفسيرين مختلفين.

أما «المحلي» فقد فسر «المطرد» بأنه الحد الذي كلما وجد وجد المحدود، فيكون مانعًا، وفسر المنعكس بأنه الحد الذي كلما وجد المحدود وجد هو، فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود، فيكون جامعًا»[2].

وأما «ابن الحاجب» (عمر بن أبي بكر (جمال الدين) ت 646 هـ) فقد قال: «وشرط الجميع الاطراد والانعكاس، فالاطراد هو أنه كلما وجد الحد وجد المحدود، فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود فيكون مانعًا.

والانعكاس هو أنه كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود، فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود فيكون جامعًا»[3].

---

(1) م سا/ 9. (2) حاشية «البناني»/ 1/ 135.

(3) ن ظ مختصر المنتهى الأصولي لحاشية «التفتازاني» وحاشية «الشريف الجرجاني». وبالهامش حاشية الهروي على حاشية الشريف الجرجاني/ 1/ 71 ن ش دار الكتب العلمية لبنان/ ط 2/ ت 1403 هـ.

وهذا التفسير الذي لابن الحاجب هو الذي أيده الشيخ «ناصر الدين اللقاني»[1] المالكي، لاعتبارات لغوية وغيرها[2].

والظاهر أن البحث والاختلاف في هذا وما ماثله، ما هو إلا إرهاق للذهن بلا فائدة، وخدمة لظواهر الألفاظ دون المعاني الباطنة.

ما يحترز عنه في وضع الحدود:

قال «القرافي»: «ويحترز فيه من التحديد بالمساوي، والأخفى، وما لا يعرف إلا بعد معرفة المحدود»، والإجمال في اللفظ المراد بالمساوي المساوي في الجهالة. كما لو سئلنا عن العرفج فنقول: هو العرفجين، وهما متساويان عند السامع في الجهالة.

والأخفى: نحو ما البقلة الحمقاء فيقال هي العرفج، فإن البقلة الحمقاء هي أشهر عند السامع من العرفج والعرفجين... وأما ما لا يعرف إلا بعد معرفة المحدود فهو قسمان، تارة لا يعرف إلا بعد معرفته بمرتبه: أو بمراتب.

مثال الأول: قولنا في حد «العلم»: هو معرفة المعلوم على ما هو به «مع أن المعلوم مشتق من العلم، والمشتق لا يعرف إلا بعد معرفة المشتق منه، فلا يعرف المعلوم إلا بعد معرفة العلم، والعلم لا يعرف إلا بعد معرفة المعلوم لوقوعه في حده، فيلزم الدور... القسم الثاني: وهو ما لا يعرف المحدود إلا بعد معرفته بمراتب، نحو قولنا: ما الزوج؟ فيقول: الاثنان: فيقال ما الاثنان؟ فيقول المنقسم بمتساويين. فيقال: ما المنقسم بمتساويين؟ فيقال: الزوج، وقد عرفنا بما لا يعرف إلا بعد معرفته بمراتب، فهو أشد فسادًا من القسم الأول... وأما الإجمال في اللفظ فهو أن يقال: ما العسجد؟ فيقال: العين مع أن العين لفظ مشترك بين الذهب وعين الماء، وعين الشمس، والحدقة، وعين الميزان وغيرها...»[3].

ويحترز فيه ـ أيضًا ـ من الإضمار، ومن حذف المضاف[4].

---

(1) هو: «أبو عبد الله محمد بن حسن المتوفّى 958 هـ «وهو المعروف بالناصر «اللقاني» ويلقب «بالعلامة الناصر، وبالعلامة، وهو مالكي المذهب».
(2) ن ظ «حاشية البناني»/ 1/ 136/ 137.
(3) م سا/ 8 ـ 9.
(4) حاشية «العطار» على المحاي/ 1/ 45.

اختلاف الأصوليين في الحدود:

يختلف الأصوليون فيما هو الصواب في كثير من الحدود، ويمكن رد ذلك إلى سببين اثنين:

الأول: الاختلاف العقدي.

الثاني: اختلاف الزوايا التي وقع النظر منها إلى المحدد، فرب امرىء استخف بشيء ولم يعرج عليه، وآخر نظر إليه باهتمام، وأحله محلاً رفيعًا، لعلة جديرة بكل اهتمام لديه.

وكما تختلف مواطن النظر وجهاته تختلف قوة الإدراك والملاحظة لدقائق المعاني المنطوية لاختلاف توقد الأذهان وسعة الاطلاع على الخفيات في الكلام وغيره.

أما ما يخص السبب الأول: فإن تأثير نوع المذهب العقدي في تفكير صاحبه أمر عادي، سواء تعلق الأمر بمجال السلوك أو التثقيف.

فالاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة، والماتريدية[1] في ميدان العقيدة (علم الكلام) وأسسها أشهر من أن يذكر.

ومن بحوث العقيدة (علم الكلام) إنساب ذلك الاختلاف إلى مواطن أخرى، ومنها وضع الحدود التي لها ـ طبعًا ـ علاقة بما بث فيه «الحكم في العقيدة» بين تلك الأطراف. وأما الحدود التي ليست كذلك فإن الاختلاف لا يغتفر فيها على هذا الأساس.

مثال ذلك (الذي وضع فيه الحد على أساس عقدي) تعريف الرخصة، قال الغزالي: «واعلم أن أصحاب الرأي قالوا: حد الرخصة «إنه الذي أبيح مع كونه حرامًا»، وهذا متناقض، فإن الذي أبيح لا يكون حرامًا. وحذق بعضهم وقال: «ما أرخص فيه مع كونه حرامًا» وهو مثل الأول، لأن الترخيص إباحة أيضًا. وقد بنوا هذا على أصلهم، إذ قالوا: الكفر قبيح لعينه، فبالإكراه رخص له فيما هو قبيح في نفسه، وعلى هذا: «لو أصر ولم يتلفظ بالكفر كان مثابًا. .»[2].

---

(1) هذه الفرق الثلاث هي التي تتداول آراء أصحابها في «الأصول» غالبًا.

(2) م سا/ 1/ 99.

وقد بُنِي حدّ «الأمر» كذلك عند المعتزلة على نفيهم الكلام النفسي[1]، وبُنِيَ عند الأشاعرة على إثباته. فحدّه المعتزلة بأنه (أي الأمر) «إرادة الفعل بالقول ممن دونه»[2]. وحدّه الأشاعرة بأنه: «استدعاء الفعل بالقول ممن دونه»[3] والاستدعاء طلب، والطلب أمر قائم بالنفس.

وإنما قال المعتزلة في حد الأمر: إنه إرادة الفعل... «بناء على أن الأمر والإرادة متلازمان[4] عندهم. وأن معنى أمرنا الله ـ عندهم ـ أراد الله.

ووافق الشيعة المعتزلة في هذا الأمر (أي هل الأمر والإرادة متلازمان)[5].

وقد ردّ الأشاعرة هذا الرأي.

قال «الآمدي»: «والحق في ذلك أن يقال: أجمع المسلمون، من غير مخالفة من الخصوم على أن من علم الله تعالى أنه يموت على كفره أنه مأمور بالإيمان، وليس الإيمان منه مرادًا لله تعالى. لأنه لا معنى لكونه مرادًا لله تعالى سوى تعلق الإرادة به، ولا معنى لتعلق الإرادة بالفعل سوى تخصيصها له بحالة حدوثه، فلا يعقل تعلقه به دون تخصيصها له بحالة حدوثه، وما لم يوجد لم تكن الإرادة مخصصة له بحالة حدوثه فلا تكون متعلقة به»[6].

ولكن يبدو أن الذين قالوا: «إن الأمر هو الإرادة لا يقصدون الإرادة بهذا المعنى، لأن الإرادة عندهم قسمان.

---

(1) قال «الشربيني»: «قال «السعد» في شرح «المقاصد»: «المعنى الذي نجده في أنفسنا، ويدور في خلدنا، ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات، ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه، هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها» (م سا/ 1/ 78 ـ 370). وربما يعترف به أبو هاشم من «المعتزلة» ويسميه الخواطر (ن ظ/ ن ص) وفيما يخص هذا الموضوع ـ موضوع الكلام ـ وما فيه من تفاصيل واختلافات فكرية راجع: «الإبهاج»/ 2/ 3 وما بعدها. «إرشاد الفحول»/ 34، ويبدو أن ما فيه في هذا الموضع مأخوذ من «المحصول» (ن ظ/ 1/ 55) لكنه (أي الشوكاني) لم ينسبه له، وقد فعل ذلك في مواضع أخرى.

(2) «الشيخ الشيرازي»/ التبصرة/ ص 18/ ن ش دار الفكر دمشق/ شرحه وحققه د. محمد حسن هيتو.

(3) ن م/ 17 ـ وكلمة (ممن دونه) زاده لاشتراطه العلو في الأمر وهو شرط قل في الأشاعرة من ذهب إليه، وإنما هو مذهب المعتزلة، إلا أبا الحسين منهم.

(4) مغنية/ م سا/ 51.

(5) ن ص/ ن م.

(6) م سا/ 2/ 202 ـ 203.

قال «مغنية» ـ وهو عالم شيعي ـ: «. . . إن لله إرادتين: إرادة الخلق والتكوين، وهي التي يوجد المراد بمجرد وجودها، ولا ينفصل عنها بحال، ولا تحتاج إلى كلام وصيغة حتى يقال: هل هي متحدة مع الطلب أو منفصلة عنه.

والإرادة الثانية: إرادة التشريع والدعوة لا تستلزم الموارد إلا إذا اختار المكلف، لأن المأمور به أو المنهي عنه مشروط بهذا الاختيار. . .»[1].

وقال «الشربيني»: «اعلم أن تخلف المراد عندهم [أي المعتزلة] جائز لأنهم يقولون: إن الله أراد إيمان الكافر، وطاعة الفاسق، لكنه لم يقع، وليس ذلك بنقص، لأنه أراد وقوع ذلك منه رغبة واختيارًا لا كرهًا واضطرارًا. . .»[2].

وهكذا تكون بعض «الحدود» منسوجة على أساس عقدي، وهو مما يجب التنبه له، حتى لا تخفى الخيوط الفاصلة بين الاتجاهات الفكرية المختلفة فيه.

هذا، وإن كل حد ـ وكذا غيره ـ يحمل نكتة مذهبية خاصة فإنه لا يعتمد إلا عند الذين بني على أساس مذهبهم، وهو (أي ذلك الحد) أن أورده غيرهم فذاك لمناقشته ورده.

بخلاف ما إذا كان الحال على خلاف ذلك، فحينئذٍ يكون الاعتبار لعمق النظر والإصابة في الفكرة، ولذلك تجد أن الأشعري يؤيد ما قاله المعتزلي، والمعتزلي يؤيد ما قاله الأشعري، متى تبين لأي منهما صواب رأي الآخر[3].

فعلى سبيل المثال نأخذ تعريف الكلام اللفظي.

ففي «المحصول»: «. . .فقال أبو الحسين: الكلام هو: المنتظم من الحروف المسموعة المتميزة المتواضع عليها، وربما زيد فيه فقيل: إذا صدر عن قادر واحد»[4].

و«أبو الحسين»[5] من المعتزلة، كما هو معلوم، و«الإمام الرازي» من الأشاعرة

---

(1) م سا/ 51 ـ 52.

(2) م سا/ 1/ 370. وراجع كذلك «إرشاد الفحول»/ 168 ـ 169.
ولا بد أن نشير هنا إلى أن أبا علي الجبائي، وابنه يقران بالمغايرة بين الأمر والإرادة ولكنهما يشترطان الإرادة في دلالة صيغة الأمر على الطلب (الشربيني م سا/ 1/ 370).

(3) ن ظ: تعريف المجاز والحقيقة ـ مثلاً في «المحصول»/ 1/ 112.

(4) «الإمام الغزالي»/ 1/ 55ـ ن ش دار الكتب العلمية/ ط 1/ت 1408 هـ.

(5) هو: محمد بن علي بن الطيب البصري المتوفى 436 هـ، وهو صاحب أحد الكتب الأربعة التي=

وحاصل القول: إن الأصوليين سواء كانوا معتزلة، أو أشاعرة (وهم أكثر المالكية والشافعية) أو ماتريدية (الأحناف) أو غيرهم، كلهم يخدمون هذا العلم (علم الأصول) بجهود مشتركة، والصواب هو المقصود من كل حواراتهم، ومتى ظهر أخذ به، ولا ينظر إلى مذهب من جاء به، متى كان رأيًا مجردًا، وهو الغالب في البحث الأصولي.

هذا ما تيسّر ذكره بخصوص السبب الأول.

أما السبب الثاني: فقد مر أن أساسه نظري، وعليه فإنه يتضمن في ذاته من الأوصاف ما ورد كل مجال نظري. والذي يتضمنه كل مجال نظري ـ كما هو معلوم ـ هو استعمال أدوات النظر (النفي والثبوت) من أجل إثبات ما يحق له الإثبات، نفي ما يستحق النفي.

وللتمثيل ننقل صورة الخلاف الواقع في حد «الأمر» وهو خلاف من هذا الطراز، قال الشوكاني: «اختلف في حد «الأمر» بمعنى القول».

فقال القاضي أبو بكر ـ وارتضاه جماعة من أهل الأصول ـ إنه القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به. قال في «المحصول»[1]: وهذا خطأ لوجهين:

أما أولاً فلأن لفظي المأمور والمأمور به مشتقان من الأمر، فيمتنع تعريفهما إلا بالأمر، فلو عرفنا الأمر بهما لزم الدور.

= تعتبر المراجع الأساسية في «علم الأصول» وهو كتاب «المعتمد»، وقد ذكر «ابن خلدون» في مقدمته (ص 455) أنه (أي المعتمد) شرح لكتاب «العمد» الذي ألفه القاضي عبد الجبار الهمذاني (المتوفى 415 هـ) وقد تبعه في هذا القول جميع من كتب في «أصول الفقه» من المعاصرين ممن اطلعت على كتبهم، والذي يظهر ـ والله ولي التوفيق ـ من خلال نصوص كتاب «المعتمد» نفسه أنه ليس شرحًا لكتاب «العمد» كما قيل، لأن هذا الكتاب (المعتمد) جاء بعد شرح «أبي الحسين» لكتاب «العمد» المذكور، كما في خطبة كتاب «المعتمد» نفسه (ص 3) وفي ص 38/ 2. «فقد حكى قاضي القضاة في «العمد» وفي ص 48/ 2 «وذكر قاضي القضاة في العمد» وفي ص 299 ج 1: «وقد ذكرناها في كتاب العمد» إلى غير ذلك مما يدل على أن ما ذهبنا إليه هو الصواب، ولا حاجة إلى الإطالة إذا الأمر واضح، والله أعلم.

(1) (ن ظ/ 1/ 188 ـ 189) والأحسن قراءة ما في «المحصول» بذاته إن أمكن لأن «إرشاد الفحول» يحتاج إلى تحقيق لما فيه من التصحيف واللحن الآتيين من النساخ، على ما يظهر م سا/ 166 ـ 168) «المصادرة الاستدلال على الشيء بنفسه» الشنقيطي م سا/ 1/ 189. «المصادرة عن المطلوب المغالطة» محمد باقر الصدر/ فلسفتنا 76ـ ويفسر أيضًا بأنه الاستدلال بما فيه النزاع، أو بمحل النزاع.

وأما ثانيًا: فلأن الطاعة عند أصحابنا موافقة الأمر، وعند المعتزلة موافقة الإرادة. فالطاعة على قول أصحابنا لا يقتضي تعريفها إلا بالأمر، فلو عرفنا الأمر بها لزم الدور.

وقال أكثر المعتزلة في حدّه: إنه قول القائل لمن دونه «افعل» وما يقوم مقامه. قال في «المحصول»: وهذا خطأ من وجوه:

الوجه الأول: أنا لو قدرنا أن الواضع ما وضع لفظة «افعل» لشيء أصلاً، حتى كانت هذه اللفظة من المهملات في تلك الحالة: لو تلفظ بها مع من دونه، لا يقال فيه: إنه أمر.

ولو أنها صدرت عن النائم أو الساهي أو على سبيل انطلاق اللسان بها اتفاقًا أو على سبيل الحكاية لا يقال فيه أمر.

ولو قدرنا أن الواضع وضع بإزاء معنى لفظ «افعل» وبإزاء معنى الخبر لفظ «افعل» لكان المتكلم بلفظ «افعل» آمرًا، والمتكلم بلفظ «افعل» مخبرًا، فعلمنا أن تحديد ماهية الأمر من حيث هو أمر، وهي حقيقة لا تختلف باختلاف اللغات، فإن التركي قد يأمر وينهى، وما ذكروه لا يتناول إلا الألفاظ العربية.

فإن قلت قوله: «أو ما يقوم مقامه» احتراز عن هذين الإشكالين اللذين ذكرتهما.

قلت: قوله «أو ما يقوم مقامه» يعني به: كونه قائمًا مقامه في الدلالة على كونه طالبًا للفعل، أو يعني به شيئًا آخر؟!.

فإن كان المراد هو الثاني فلا بد من بيانه، وإن كان المراد هو الأول صار معنى حد الأمر هو: قول القائل لمن دونه «افعل»، أو ما يقوم مقامه في الدلالة على طلب الفعل.

وإذا ذكرناه على هذا الوجه كان قولنا: الأمر هو: اللفظ الدال على طلب الفعل كافيًا، وحينئذٍ يقع التعرض لخصوص صيغة «افعل» ضائعًا.

الثالث: أنا سنبين ـ إن شاء الله تعالى ـ أن الرتبة غير معتبرة، وإذا ثبت فساد هذين الحدين فنقول: الصحيح أن يقال: «الأمر طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء، ومن الناس من لم يعتبر هذا القيد الأخير»، انتهى ما في «المحصول» بخصوص هذه المسألة.

ثم تعقبه «الشوكاني» فقال: «ولا يخفاك أن ما أجاب به من هذه الوجوه لا يرد على هذا الحد.

أما الوجه الأول: فتقدير الإهمال أو الصدور لا عن قصد ليس مما يقتضي النقض به، لخروجه عن الكلام المعتبر عند أهل اللغة وأما النقض بغير لغة العرب فغير وارد، فإن مراد من حد الأمر بذلك الحد ليس إلا باعتبار ما تقتضيه لغة العرب لا غيرها، وأما عدم اعتبار الرتبة فمصادرة عن المطلوب...».

والذي يظهر أن وجه هذه المناقشة حواري يعتمد العمل العقلي الذي هو النقض والإبرام «أي النفي والثبوت».

ولا ريب أن الغاية من ذلك كله هي البناء على أسس صحيحة، إذ الآراء إنما تضعف وتقوى باعتبار ما بنيت عليه من مآخذ ومستندات، ولا تظهر أسس «الرأي» إلا بتفكيك مكوناته ثم النظر في كل مكون منها على حدة كما لا تظهر قوته إلا بذلك أيضًا.

وعليه فإن المنهج «الأصولي» جدير بالتقليد في المناقشات متى وجد من يتقنه.

وفي النهاية أقول:

وهكذا يتضح ما يؤدي إلى اختلاف «الأصوليين» في وضع «الحدود» من خلال ما مضى، وقد حاولنا إظهاره على قدر جهدنا المتواضع وذهننا الكليل.

وقد أشار «الغزالي» إلى هذا الموضوع «أي الخلاف في الحدود» فقال: «فإن قلت: فترى الناس يختلفون في الحدود، ...فاعلم أن الخلاف في «الحد» إنما يتصور في موضعين: أحدهما أن يكون اللفظ في كتاب الله تعالى أو سنة رسوله ﷺ، أو في قول إمام من الأئمة يقصد الاطلاع على مراده به، فيكون ذلك اللفظ مشتركًا، فيقع النزاع في مراده به، فيكون قد وجد التوارد على مراد القائل، والتباين بعد التوارد، فالخلاف تباين بعد التوارد. وإلا فلا نزاع بين من يقول: «السماء قديمة» وبين من يقول: «الإنسان مجبور على الحركات» إذ لا توارد. فلو كان لفظ «الحد» في كتاب الله تعالى، أو في كتاب «إمام» لجاز أن يتنازع في مراده. ويكون إيضاح ذلك من صناعة التفسير أو من صناعة النظر العقلي.

الثاني: أن يقع الاختلاف في مسألة أخرى على وجه محقق، ويكون المطلوب بحده أمرًا ثانيًا لا يتحد حده على المذهبين فيختلف كما يقول المعتزلي حد «العلم»: اعتقاد الشيء على ما هو به، ونحن نخالف في ذكر الشيء، فإن المعدوم عندنا ليس بشيء، وهو معلوم. فالخلاف في مسألة أخرى يتعدى إلى هذا الحد، وكذلك يقول القائل: «حد» العقل بعض العلوم الضرورية على وجه كذا وكذا. ويخالف من يقول في «حده»: «إنه غريزة تميز بها الإنسان عن الذئاب، وسائر الحيوان من حيث إن القائل الأول ينكر تميز العين بغريزة عن العقب، وتميز الإنسان بغريزة عن الذئاب بها يتهيأ للنظر في العقليات، لكن الله تعالى أجرى العادة بخلق العلم في القلب دون العقب، وفي الإنسان دون الذئاب، وخلق البصر في العين دون العقب، لا لتميزه بغريزة استعد بها لقبوله. فيكون منشأ الاختلاف في «الحد» الاختلاف في إثبات هذه الغريزة أو نفيها»[1].

الاختلاف بين الأصوليين والفقهاء في «الحدود»:

يقع الخلاف بين الأصوليين والفقهاء في «الحدود»، وذلك لاختلاف مسلك كل واحد منهما عن الآخر في المنهج.

وهذا الاختلاف بين مسلكيهما باد وحاضر في المواطن القابلة لبروزه وظهوره.

أما مسلك الأصوليين فإنه مبني على ركن من أركان العقل الثابتة الأساسية، وذاك الركن هو: «الماهية» بمعنى أن الشيء إذا تحققت ماهيته، فإنه لا يتبدل ولا يتغير وأن الماهية هي لا يدخلها ما ليس منها، ولا يخرج منها ما هو من داخلها بذاته[2].

فبمقتضى هذا القانون العقلي يحددون، وعليه في مسلكهم يعتمدون، وهم بهذا المنهج يحققون مبدأ «عدم التناقض».

بمعنى: أننا إذا حققنا الشيء بذاتيته، وعرفناه بكنهه وماهيته، يجب ألا نتصوره خارج تلك الصورة. وإلا فإننا إذا قبلنا إطلاق اسمه على ما لا ينطوي تحت حقيقته، سنقع في التناقض، لأن الحد الذي حدت به ذاتيته ليتميز به عن غيره يتناقض مع ذاك الفرد الذي أطلق عليه.

---

(1) م سا/ 1/ 23 ـ 24.

(2) ويسمى هذا المنهج بالتحقيق، لأن الحكم العقلي هو الحكم الحقيقي في الاصطلاح.

ومن الواجب أن تكون الأفراد المجموعة تحت تعريف واحد على حالة واحدة في أوصافها من غير زيادة ولا نقصان.

أما مسلك الفقهاء: فإنهم يعتبرون جهات أخرى، كمثل أن المصطلحات الفقهية يجب أن تسن على أساس النصوص الواردة حولها في الشرع.

ولذا يوصف منهجهم بأنه مبني على ظاهر الكلام، وجار على مقتضى مضامين الألفاظ.

مثال ما توارد فيه المذهبان، وظهر فيه المنهجان، هو تحديد مفهومي الأداء والقضاء.

فالأصوليون عرفوا «الأداء» بأنه «فعل العبادة في وقتها المقدر لها شرعًا، موسعًا كان ذلك الوقت أو مضيقًا»، وعرفوا القضاء بأنه «فعل العبادة خارج وقتها المقدر لها شرعًا، مضيقًا كان ذلك الوقت أو موسعًا». قال الإمام: «فالواجب إذا أدي في وقته سمي أداء، وإذا أدي بعد خروج وقته المضيق أو الموسع سمي قضاء»[1].

وهذا التعريف يوافق عليه الفقهاء، ويعتبرونه صوابًا وحقًّا، إلا أنهم (أي الفقهاء) يزيدون في تعريف الأداء ما لا يوافقهم عليه الأصوليون، وذلك أن الفقهاء يعرفون الأداء: بأنه فعل العبادة كلها أو بعضها في وقتها المقدر لها شرعًا، مضيقًا كان الوقت أو موسعًا.

ومعتمد هذه الزيادة في مفهوم الأداء عند الفقهاء هو الحديث الذي روي في الصحيحين، وهو قول رسول الله ﷺ:

«مَن أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة».

وظاهر قوله ـ عليه الصلاة والسلام ـ: **«فقد أدرك الصلاة»** أنها أداء لاعتبارين:

الأول: أن كلمة فقد أدرك الصلاة تقتضي أن هذا الشخص الذي صلى هذه الصلاة ذات الركعة في الوقت، وصلى الباقي خارجه، لم يفته شيء من الأجر، ولم يقترف جريمة، وإذا تبث له هذا كله، فإنه مثل الذي صلى الصلاة كلها في وقتها، وعليه فالوصف يجمعهما، إذن الصلاتان كلتاهما بهذا الاعتبار أداء. لأن هذا الوصف ـ وهو سقوط الإثم وثبوت الأجر ـ هو الذي به تفترق المؤداة في وقتها عن المقتضية خارجه، والغاية مما لا يعزب عن نظر الباحث عن الفروق بين الأشياء.

---

(1) المحصول/ 1/ 27.

الثاني: أن الرسول ﷺ هو صاحب القول الفصل الذي يحق له أن يدخل ما أراد من الأفراد تحت أي مصطلح شرعي يريد. وأن يخرجه كذلك.

وهذا لا يتنافى مع العقل، وذلك لأن هذه المصطلحات في أصلها لم يكن العقل هو الذي وضعها مجردًا من أي إرشاد، وإنما الشرع هو الذي وضعها، ثم إن العقل يعمل داخل تلك الموضوعات.

وعليه فالشرع هو صاحب الأمر هنا.

نعم، هذا بالنسبة للحكم العام، وأما بالنسبة للتفصيل فإن من حق الأصولي أن يقول: إنه من حق الأشياء المختلفة أن تختلف أسماؤها[1]، والصلاة إذا صُلِّيَت في وقتها مختلفة[2] عن الصلاة التي صُلِّي بعضها في الوقت، وصُلِّيَ بعضها الآخر خارجه، وعليه فكيف يطلق عليهما مصطلح واحد؟ يمكن أن يُجاب عن هذا:

بأن رفع الإثم وثبوت الأجر هو الذي يراعيه الفقهاء هنا فلم يعرجوا على ما سواه، ومن ثم حكموا على كلتا الصلاتين بأنها أداء.

ومن المعلوم أن الأصولي لا تعلق له بالإثم وعدمه[3].

وإذا قلنا «الفقهاء» فالمراد أكثرهم، لأن بعض الفقهاء[4] لهم في هذه المسألة مذهب ثالث، وهو أن ما فعل في الوقت أداء وأن ما فعل خارجه قضاء، وإن كان ذلك في عبادة واحدة، وإن كان الواقع في الوقت أقل من ركعة.

إذن في المسألة ثلاثة مذاهب ـ كما ترى ـ وهي:

أ ـ تحقيق بعض الفقهاء.

ب ـ ظاهر كلام الفقهاء، أو تحقيق الفقهاء[5].

---

(1) قال «الغزالي»: «فإن حق الأمور المختلفة أن تختلف ألفاظها الدالة عليها، إن الألفاظ مثل المعاني، فحقها أن تحاذي بها المعاني» (سا م/ 1/ 11).

(2) لأن وقت الأداء يقابل وقت القضاء تقابل الضدين، ومن ثم يكون ما وقع في هذا الوقت مضادًا لما يقع في خارجه، فكيف يكون ما جمع بين وصفين متضادين منطويًا تحت مسمى أحد الضدين؟!

(3) ن ظ «الشربيني» م سم/ 1/ 117.

(4) منهم الإمام «المروزي» (أبو إسحٰق إبراهيم بن أحمد المتوفى 340 هـ). والإمام «سحنون» (عبد السلام بن سعيد المتوفى 240) ن ظ «البناني» /م سا/ 1/ 116) و(الشنقيطي/ 1/ 51).

(5) باعتبار تبعية ما هو خارج الوقت لما هو داخلها.

ج ـ تحقيق بعض الأصوليين.

وهذا المذهب الأخير إنما لم يذهب إليه غير بعض الفقهاء لأنه يؤدي إلى تبعيض العبادة.

قال البناني: «ووجه الفرار من ذلك أن وصف بعض العبادة بوصف، ووصف بعضها الآخر بضده غير معهود، بخلاف وصفها كلها بوصفين باعتبارين مختلفين[1] فمعهود في الشرع»[2].

وكالفرار من تبعيض العبادة الفرار من تبعيض التكليف، ومن هذا الأخير، قولهم إن الكفار غير مخاطبين بالفروع إذ المأمورات لا يمكن فعلها مع الكفر، ولا يؤمر بعد الإيمان بقضائها، والمنهيات محمولة عليها حذرًا من تبعيض التكليف»[3].

وهذا كله (أعني الفرار من تبعيض العبادة والتكليف) إنما هو عمل بقاعدة «تحقيق الماهية» التي سبق الكلام عنها.

أما إذا رجعنا إلى ثمرة هذا الخلاف الواقع بين الأصوليين والفقهاء هنا فإننا نجد أنه لا ثمرة له على الإطلاق، لأنه لا تأثير له في الفروع الفقهية العملية.

وعليه: فالخلاف لفظي، والمسألة برمتها عارية[4] في «أصول الفقه».

وقد وقع مثل هذا الاختلاف في الصحة أيضًا بين الفريقين (الفقهاء والأصوليين وغيرها»[5].

وكل تلك الاختلافات إنما هي لفظية، لأن «الأصولي» عندما يقول: «هذه العبادة صحيحة» لا يجوز لك أن تفهم أنه يأمرك بالإعادة مثلاً، فالأصولي لا علاقة لبحوثه بالأحكام الشرعية الفرعية العملية مباشرة.

وإنما ذلك للفقيه[6].

---

(1) كما في الصلاة في الأرض المغصوبة، أو الحج بالمال المغصوب، وما ماثل ذلك.

(2) م سا/ 1/ 117. (3) ن ظ: «الشنقيطي» م سم/ 1/ 174.

(4) قال الإمام أبو إسحٰق الشاطبي: «كل مسألة مرسومة في «أصول الفقه» لا يبنى عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عونًا على ذلك، فوضعها في «أصول الفقه» عارية...» (الموافقات/ 1/ 18/ دار الفكر/ تحقيق السيد محمد الخضر حسين التونسي).

(5) كاختلافهما في بعض ما ليس مصطلحات فقهية.

(6) قال العلّامة أمير بادشاه أمين (محمد أمين بن محمود ت 762 هـ): «الأصولي يبحث عن أحوال=

الخلاف بين الفقهاء في «الحدود»:

وإذا عرفنا مما مضى ما بني عليه الخلاف بين الفقهاء، وبين الأصوليين، فإنه يجدر بنا أن نتحدث عن الخلاف بين الفقهاء بعضهم مع بعض في مصطلحات فقهية، وذلك لمعرفة أُسسه.

من ذلك: الخلاف الواقع في مفهومي الواجب والفرض، هل بينهما فرق؟ أو هما بمعنى واحد؟

الشافعية والمالكية والحنابلة لا يفرقون في تقرير أصولهم[1] الفقهية بين الفرض والواجب، والحنفية يفرقون بينهما، فما ثبت بقطعي عندهم يسمى فرضًا وما ثبت بظني يسمى عندهم واجبًا[2].

والدليل القطعي هو محكم الكتاب، ومن آياته التي مثل بها في هذه المسألة: قوله تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾ [المُزمّل: الآية 20] فقراءة ما تيسر من القرآن فرض ـ عند الحنفية، فمن ترك قراءته فيها «أي الصلاة» بطلت صلاته. وأما الدليل الظني فهو خبر الواحد ومن أمثلته الحاضرة في الفقه «الحنفي» قوله ﷺ: «**لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب**» ـ فالحنفية يرون أن من ترك قراءة الفاتحة في الصلاة يأثم بذلك، ولا تبطل صلاته لأنه ما ترك إلا واجبًا، والواجب ليس كالفرض، فلا تبطل الصلاة بتركه، كما تبطل بترك الفرض.

وإذا كانت «الحنفية» يفرقون بين الفرض والواجب اصطلاحًا، فلا شك أن ذلك مبني على وجود فرق بينهما لغة في نظرهم، إذ من شرط التفريق بين لفظين ولو اصطلاحا الاعتماد على الأساس اللغوي لهما.

= الأدلة للأحكام لا عن أحكام المكلفين فإنه وظيفة الفقيه». تيسير التحرير/ 2/ 221/ ن ش دار الكتب العلمية لبنان).

(1) وأما في ميدان الفروع فإن الشافعية يفرقون بين الفرض والواجب في الطلاق، فإذا قال قائل: «الطلاق واجب علي، طلقت زوجته، بخلاف ما إذا قال «الطلاق فرض علي فلا تطلق، وفرقوا أيضًا بينهما في الحج. (ن ظ الشربيني/ م سا/ 1/ 888) وفرق المالكية بين الواجب والركن في الحج، فسموا ما لا يجبر بالدم ركنًا وسموا ما يجبر به واجبًا.

(2) لكنهم لا يلتزمون بهذا في الفروع، فاستعملوا الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما يثبت بقطعي، كقولهم: الوتر فرض، وتعديل الأركان فرض، وقولهم: الصلاة واجبة، والزكاة واجبة. (ن ظ: البناني م سا/ 1/ 89).

نعم ذاك هو المستند من ناحية الاستعمال، والمعتمد من جهة إثبات التفاوت بين اللفظين، وذلك أن «أبا حنيفة» لما رأى أن ما ثبت بقطعي أقوى مما ثبت بظني، سمي الأول ـ وما هو ثبت بقطعي ـ الفرض وقد أخذه من الفرض اللغوي الذي معناه القطع والحز، لأن ما ثبت بقطعي قاطع في حكمه لكل شك. وأطلق على الثاني الواجب، وقد أخذه من «الوجبة» ومعناه السقوط، لأن ما ثبت بظني ساقط من قسم المعلوم[1].

هذه هي صورة هذه المسألة عند الأحناف.

وأما غيرهم فرأيهم هو: أنه لا نزاع في تفاوت ما ثبت بقطعي وما ثبت بظني، ولا في تفاوت مفهومي الفرض والواجب لغة، وإنما الخلاف في التنمية، فغير الحنفية يقولون: إن الفرض والواجب لفظان مترادفان اصطلاحًا، نقلاً عن معناهما اللغوي إلى معنى واحد، وهو: الفعل المطلوب طلبًا جازمًا، سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني.

ومأخذ أهل هذا الاتجاه من ناحية اللغة هو: أن الفرض معناه التقدير، وأن الوجوب معناه الثبوت، وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني.

إذن كل واحد من الفريقين له مأخذه اللغوي، الذي يرى أنه الأولى والمرجح.

ويرجح أحد المأخذين على الآخر بكثرة الاستعمال[2].

وإذا سأل سائل عن ثمرة هذا الخلاف، فجوابه: أنه لا ثمرة له إطلاقًا. فقد اتفق الفريقان على أن الخلاف لفظي[3].

---

(1) «البناني» /م سا/ 1/ 88 ـ 89. «قواطع الأدلة»/«الإمام» «ابن السمعاني» (منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت 489 هـ)/ 1/ 131/ ن ش دار الكتب العلمية ـ لبنان/ ط 1/ت 1418 هـ تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي»، «الإبهاج»/ 1/ 55»/ «التلويح على التوضيح»/ الإمام سعد الدين مسعود بن عمر «التفتازاني» (ت 792 هـ)/ 2/ 259 ـ 260/ ن ش دار الكتب العلمية/ ضبطه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات/ ط 1/ ت 1416 هـ».

(2) قال «المحلي»: « . . .ومأخذنا أكثر استعمالاً» (حاشية البناني/ 1/ 89).

(3) في «فواتح الرحموت» م سا/ 1/ 58: «بان لك أن النزاع بيننا وبين الشافعية ليس إلا في التسمية لا في المعنى، فلا وجه لما شمر الذيل صاحب «المحصول» لإبطال قولنا «وهكذا قال الجميع أعني أن الخلاف لفظي».

فإن قيل: وكيف يكون خلافًا لفظيًا مع أن ترك الفرض في العبادة مبطل لها، وليس ترك الواجب كذلك عند الحنفية؟ هذا أمر فقهي لا مدخل للتسمية فيه، لأنه ناشىء عن الدليل الذي دل المجتهد على الحكم لا عن التسمية.

وحتى لو بدلت تلك المصطلحات بغيرها أو عكست فإن الأمور الفقهية تبقى على حالها.

وما دار في هذه المسألة من حوار، وما سلك فيها من مسالك النظر المختلفة يطبقان على كل ما يشبهها، مما يتعلق بالمصطلحات التي وقع فيها الخلاف من هذا الشكل كالبطلان والفساد، من المصطلحات التي تناولتها الأنظار، وحامت حولها الأفكار، وتحاور من أجل فهمها الأئمة الكبار. ذوي الأيدي والأبصار، والمهم من بحث ذلك كله هو معرفة أسباب الاختلاف بين تلك الآراء، والمناهج المسلوكة إلى إثبات تلك الآراء ونفيها متى أثبتت أو نفيت.

إلا أن معرفة المنهج المتبع في واحد من المصطلحات تكفي - متى استوعبت - في فهم عميق لسبل النظر لكل ما كان على نفس الشكل والخط.

فإذا عرفت خيوط النظر في الخلاف الوارد في الفرض والواجب، اهتديت إلى معرفة ما قد يكون عليه المعتمد والاتكال في الخلاف الوارد بين الحنفية وبين من سواهم من الفقهاء في البطلان والفساد هل هما مترادفان أو لا وما شابه ذلك؟

وهكذا جميع المصطلحات التي على نفس الخط والسبيل سارت، فهي في مضمون منهج واحد داخلة، وإن كانت الألفاظ مختلفة.

والظاهر أن ما يذهب إليه الحنفية من التفصيل والتفريق بالألفاظ بين ما اختلفت أوصافه أو تباينت قوته، يجب أخذه بعين الاعتبار، إذ يساعد على التنبه إلى الفروق وكشفها، والتمييز بين الأمور المختلفة المختلطة. وهذا بعد بياني مهم لممن يمخر عباب بحر «علم أصول الفقه» الزاخر بل ولغيره من طلبة المعرفة عمومًا.

لأن غاية كل تلك الأسوار والقيود الملتزمة هي التحصين من الوقوع في انبهام المعنى وخفاء المطلوب، وهي الغاية التي وضعت قواعد اللسان من أجلها، على العموم.

وفي الختام نستنتج أن منهج الأصوليين في وضع «الحدود» يتسم بما يلي:

أ ـ أن طريق الأصوليين في التعريف (أي وضع الحدود للمصطلحات «يتسم بالاستقلال»)[1]، فهم لا يسلمون المصطلح الذي يراد إظهار رأيهم فيه، على الصورة التي يراه عليها غيرهم، بل يجرد من كل ما أضفي عليه من تصورات، وما يكتنفه من مفاهيم عرفية أو لغوية، ثم يوضع تحت بحث جديد.

ب ـ أن أساس وضع الحدود (التعريفات) يعتمد عند الأصوليين على مبدأ عقلي ثابت، ألا وهو مبدأ الهوية، وقد سبق بيان ذلك فيما مضى.

ج ـ أن المذهب العقدي (وحتى الفقهي) مؤثر في وضع «الحدود» ومراعى فيها.

وقد مر مثاله أيضًا. والله ولي التوفيق.

إذن فمنهج الأصوليين في وضع «الحدود» هو:

«المسلك النظري» المستقل، المبني على مبدأ الهوية العقلي المؤثر فيه الاعتبار العقدي والفقهي.

---

(1) فقد خالفوا المناطقة في «حد الدليل» (ن ظ البناني/ م سا/ 1/ 125) وفي غيره كالدلالة. كما خالفوا الفقهاء في «حدود» مختلفة، وقد مر ما هو مثال على ذلك. وخالفوا النحاة في «حد» الوصف (ن ظ التلويح على التوضيح/ 1/ 105) وفي غيره.

الفصل الثالث

في معنى الدلالة وأنواعها وأقسامها

قبل التمتع ببهجة الحوار الأصولي في هذا المقام، نعرج على ذكر خطرات لظنون ساعد عدم الإمعان في ظهورها، والغرام بالنقد قبل وضوح الصورة في اختيارها.

إذ ليست كل فكرة تبدو مع البديهة صحيحة، بل يصح ما تعقب النظر والروية، مع أسس متينة قوية تصاحب ذلك النظر.

وكل ما ليس كذلك فلا تحكم إلا بقصوره، حتى تطلع على جذوره وتطمئن النفس على أحواله.

من تلك الظنون: أن بعض ذوي النظر القاصر، المنكمش التفكير، يعتبر أن بعض المواطن التي يناقشها الأصوليون لا تحتاج إلى أي نقاش لأن الأحكام فيها بدهية، لا تحتاج إلى إمعان النظر، ولا إلى إعمال الفكر، ومن ثم يزيف كل ما لا ينسجم مع مزاجه النفسي، وحكمه الوهمي.

والظاهر أن هذا اعتبار مَن غلبت عليه أحكام الإلف والعادة، ولم يعلم أن لتلك المواطن التي يجهل من يبحثها صلات وعلاقات بزوايا خفية عن أنظاره، وقواعد عقدية مقررة، وأخرى فكرية لم تخطر على باله.

ألم ير إلى أن كل من اختار رأيًا ما يحتاج إلى إثبات رأيه بما عنده من الحجج، وما تلك الحجج إلا دليلاً على أن الميدان نظري.

فكيف يكون الحكم بدهيًا في أمر يحتاج إلى تفكيك ذاتياته والنظر في ملابساته المختلفة، وما يترتب على تقرير الحكم فيه من ترتبات.

ولكي ينجلي المراد مما نقول، ونشترك فيما أدى إلى هذا الذي ادعيناه ننظر إلى الأمثلة، إذ بذاك يزول الخفاء والإشكال. من ذلك الخلاف الواقع في الحقيقة الشرعية هل هي موجودة أم لا؟

فإذا نظرت إلى هذا الخلاف من دون قراءة لمضامين الآراء المبثوثة فيه ستنظر إليه من زاوية أنه خلاف لغوي محض لا مدخل فيه لأي اعتبار آخر.

وعليه فإن نظرك سيكون قاصرًا لعدم مراعاتك لاعتبارات روعيت باهتمام من الباحثين في الموضوع، أو من بعضهم على الأقل، وإن كانت في نظرك ليست بشيء.

قال «القرافي»: «قال القاضي» أبو بكر الباقلاني: «لم يضع صاحب الشرع شيئًا»، وإنما استعمل الألفاظ في مسمياتها اللغوية، ودلت الأدلة على أن تلك المسميات اللغوية لا بد معها من قيود زائدة حتى تصير شرعية.

وقالت المعتزلة: بل تحدد هذه الألفاظ كمولود جديد، فلا بد من لفظ جديد.

وقال الإمام «الرازي» وطائفة معه: ما استعمل في المسمى اللغوي ولا نقل، بل استعمل اللفظ في خصوص هذه العبارة على سبيل المجاز، لأن الدعاء الذي هو الصلاة لغة جزء الصلاة الشرعية لأن فيها دعاء الفاتحة.

ويبعد غاية البعد أن يكون قوله ﷺ: «لا يقبل الله صلاة بغير طهور»[1]، أن يكون مراده الدعاء من حيث هو دعاء.

وقال القاضي: فتح هذا الباب يحصل غرض الشيعة من الطعن على الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فإنهم يكفرون الصحابة، فإذا قيل إن الله وعد المؤمنين بالجنة، وهم قد آمنوا: يقولون إن الإيمان الذي هو التصديق صدر منهم، ولكن الشرع نقل هذا اللفظ إلى الطاعات، فهم صدقوا وما أطاعوا في أمر الخلافة.

فإذا قلنا: إن الشرع لم ينقل انسد هذا الباب الرديء.

---

(1) تمامه: (ولا صدقة من غلول) اللفظ لمسلم، وأبي داود، والترمذي، والنسائي، وأما لفظ البخاري فهو: (لا يقبل الله صلاة من أحدث حتى يتوضأ) (محمد بن أحمد الملقب بالداه الشنقيطي الموريتاني/ شرح فيض الغفار من أحاديث النبي المختار/ 1/ 16/ ن ش دار الفكر).

ولقوله تعالى: ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ [يوسف: الآية 2] وهذه الألفاظ موضوعة في القرآن، فلو كانت منقولة لم يكن القرآن كله عربيًا. .»[1].

فإن قيل: إن هذا تكييف للأمور النظرية مع أشياء خارجة عن ماهية ما فيه البحث.

فالظاهر أن هذا شأن آخر، ليس هذا موضع بحثه، إذ المراد إنما هو إثبات ما ينظر إليه على أنه ينجلي للأذهان بلا كلفة، قد تعترض فيه أمور تؤدي إلى خلافات كثيرة، وهذه الأمور تعتبر عند أصحابها أمورًا لا بد من اعتبارها.

ومنها (أي تلك الظنون): ظن كون «علم الأصول» لا يخصب به الذهن والخيال، بمعنى أنه «فن» جامد لأنه لا ينمي قوة الإدراك ولا يخلق التفكير، هذا ظن من لم يمارس مسائل هذا العلم على الطريقة المثلى، أو من أراد أن يكون مثل الجهابذة من علماء الشرع بمجرد اطلاعه على نتف من هذا العلم، فإذا لم يتبين شيء من ذلك الغرض له، اتهم منهج هذا العلم ونسي أنه هو المتهم حقيقة في إخفائه.

وما قلت هذا لأنني ذو دراية بهذا العلم، أو ممن لا تذهب بهم الجهالة إلى هذه الظنون ولا يلزم، وإنما بالمقارنة بين كلام المتضلعين في هذا العلم، وبين كلام أصحاب هذه الظنون، ظهر هذا الذي قلت ولذا سنحاول ـ إن شاء الله تعالى ـ أن نقف على نصوص لهؤلاء الأئمة الأعلام، وسيظهر لنا بجلاء أن للأصوليين منهجًا معرقًا في الصدق، مستخرجًا من أسس المعرفة العميقة.

مما إذا اطّلعت عليه سرّك حاله، وأعجبك معناه ومقاله، إذ سترى ما لا يأتي به إلا الغواصون، الصادقون في البحث لا الخراصون.

أما مَن قال إن أسلوب كتابة بعض الأصوليين تتسم بالصعوبة، فذاك قول يدل الواقع على أنه ليس بأكذوبة. وما أدى إلى اتصاف تلك الكتب بما ذكر أمران على الأقل:

الأول: شدة الاختصار.

الثاني: استعمال مصطلحات كلامية دقيقة وما شابهها منها.

(1) م سا/ 43 ـ 44.

منها: الكلام النفسي(1)، القدرة(2)، التكليف، صفات كلام الله تعالى، وغير

---

(1) سبق تفسير معناه عند الأشاعرة، وهم الذين يقولون به.

(2) يرى «الأشعري» أن القدرة هي: القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط «فالقاعد عنده غير قادر على القيام إلى الصلاة لأن الاستطاعة عنده مع الفعل لا قبله، وإنما يكون مأمورًا قبله، لأن القدرة الحادثة لا تأثير لها في إيجاد المقدور ـ في نظره ـ بل أفعالنا مخلوقة بقدرة الله تعالى واختراعه.

وقد أدى تفسيره للقدرة بهذا التفسير إلى أن كل مكلف غير قادر على فعل ما أمر به، ما دام أن القدرة التي يقوم بها المأمور إلى الصلاة ـ مثلاً ـ لا تكون موجودة عنده إلا في حالة تلبسه بتلك الصلاة.

ويذهب الذهن إلى صحة هذا الرأي عندما ترى الكثيرين من المأمورين بشرائع الدين لا يستطيعون القيام بها مع رغبتهم في ذلك، وتستفهم عن سبب هذا الأمر، فلا تجد جوابًا إلا أن القدرة التي تمكنهم من ذلك غير موجودة لديهم. والتكليف بما لا يطاق قال به الأشعري، والفخر الرازي، «والتاج السبكي» وغيرهم.

وما دام أن القدرة التي نفعل بها المأمورات وغيرها إنما تكون موجودة لدينا في حالة التلبس بتلك المأمورات أو غيرها من الأفعال، فكيف نكون مكلفين بالأوامر الشرعية قبل التلبس بفعلها؟

بمعنى: أنه حينما يؤذن المؤذن لصلاة الظهر ـ مثلاً ـ وأنت سليم معافى من كل ما يسقط عنك الصلاة، يقول الأشعري: إنك في هذه الحالة لست قادرًا على هذه الصلاة ما دمت لم تقم إليها. ومن هنا يرد عليه أنك لست مكلفًا، لأنك لست قادرًا، ولا تكليف إلا مع القدرة، فإن قيل لا تكليف إلا في حالة التلبس كان ذلك مشكلاً.

وقد نقل عن الشعري كلا الرأيين، لكن المشهور نقله عنه هو توجه التكليف قبل الفعل، ويدوم مع الفعل، ومن هنا يجب عليه أن يلتزم بأننا مكلفون بما لا نطيق، وفعلاً يلتزم بذلك، ويستدل بمن أمروا بالإيمان، مع علم الله تعالى أنهم سيموتون كفارًا، كأبي جهل وأبي لهب، وتكليفهم بالإيمان تكليف بما لا قدرة لهم عليه، ولا طاقة لهم به. وقد أكثر الناس الكلام والنقاش الحاد في هذا الموضوع. ن ظ «حاشية البنلني»/ 1/ 73 ـ المستصفى/ 1/ 86 ـ 87 ـ 88» التلويح على التوضيح/ 1/ 367 ـ 368 ـ 370.

وقد اعتبرت هذه المسألة أغمض مسألة في «الأصول» (أصول الفقه). قال القرافي: «هذه المسألة لعلها أغمض مسألة في «أصول الفقه»، والعبارات فيها عسرة التفهم. . .» (م س 136).

وقال الغزالي: « . . .وعلى الجملة: سبب غموض هذا أن التكليف نوع خاص من كلام النفس، وفي فهم أصل كلام النفس غموض، فالتفريع عليه وتفصيل أقسامه لا محالة يكون أغمض». (م س 1/ 88).

ومن جهة أخرى: أدى النظر الأشعري في تفسير القدرة إلى صعوبة تصور مفهوم التكليف بالنسبة للإنسان، إذ ما دامت الأفعال كلها مخلوقة بقدرة الله تعالى فماذا فعل الإنسان، وبأي شيء كلف؟. أجابوا بما يصعب فهمه، وينفلت من الذهن معناه. قالوا: المكلف به الحاصل بالمصدر لا المصدر نفسه.

=

ذلك من الكلمات التي تحمل في مضامينها معاني عميقة أو غامضة، تعتبر قواعد وأسسًا يجب ربط المسائل التي يبحثها الأصوليون بها عند كل من آمن بوجه ما من وجوهها، متى كانت تلك المسائل مرتبطة بتلك الأسس المذكورة، وأصحاب المعاني العميقة أو الغامضة في تلك المصطلحات هم الأشاعرة وقد أدى بهم ذلك أحيانًا إلى الالتزام بأشياء مرفوضة، وعلى الحديث عما لا يمكن تصوره أحيانًا أخرى.

وأعتذر عن هذا الاستطراد القصير. ولنرجع إلى صلب الموضوع ونقول:

إن المنهج الأصولي هو أول منهج بشري يتصف بعمق النظر، ويتميز بكونه مرجعًا كليًا لأمور التشريع، وإن عز مثل هذا الكلام على أولئك السّاعين بإمكانية متنوعة التأثير إلى سلخ الأمة من كل ما تحلت به من لباس ذي كرامة، ممن يروجون سلع سوق «بني قينقاع»، وينشرون ما به يثار سعار الغرائز الحادة.

إن الأمة الإسلامية ـ اليوم ـ في حاجة إلى قراءة المنهج الأصولي، من أجل استيعابه، لأن باستيعابه ستتكون لدينا الملكة الأصولية، وهي الهيئة النفسية الراسخة، والتي تحصل بعد العلم بتكرار المشاهدة.

= قال «البناني»: «وإيضاح المقام أن يقال: إذا فعل الإنسان فعلاً، كتحريك يده مثلاً، فهناك أمور أربعة: أمران مخلوقان لله تعالى في آن واحد. وهما الحركة، أعني الهيئة المشاهدة والقدرة الحادثة للعبد، وهذان أمران وجوديان مخلوقان لله تعالى معًا في آن واحد. وأمران اعتباريان لا يتعلق بهما خلق لكونهما ليسا وجوديين، وهما: تعلق القدرة القديمة بتلك الحركة، وهذا هو المعبر عنه بالمعنى المصدري، وبالكسب، فالحركة مخلوقة لله تعالى المعبر عنه بتعلق القدرة الحادثة بالمقدور، والموجود يصح اتصافه بالأمور الاعتبارية كوصف الله جل جلاله بكونه قبل العالم وبعده، وغير ذلك. هذا تحرير المقام على وجه الاختصار». (م سا 1/ 51).

ولا يخفى أن نظر الأشعري دقيق جدًا، وأن قوله يحمل عصارة تفكير طويل، ويلاحظ هنا دليلاً على ذلك أنه لما رأى أن العلة لا يتخلف المعلول الناشىء عنها، متى توفرت علم أن تخلف المعلول إنما هو لعدم توفر علته، وما ترك الصلاة إذا تركت إلا لعدم توفر علتها وهي القدرة لكنه يرد عليه حينئذٍ كون ذلك الفعل واجب الوجود.

وأما المعتزلة: فالقدرة عندهم هي: مجرد القوة العضلية (الشربيني/ م سا/ 1/ 73) وأما الحنفية: فإنهم قسموا القدرة المشترطة فقهيًا إلى نوعين:

الأول: القدرة الممكنة وهي: أدنى ما يتمكن به المأمور على أداء المأمور به غالبًا، وهي شرط لأداء كل واجب فضلاً من الله تعالى بدنيًا كان أو ماليًا.

النوع الثاني: القدرة الميسرة، وهي ما يوجب اليسر على الأداء كالنماء في الزكاة.

هذا نظرهم فقهيًا، وأما القدرة التي تقارن العمل، المسماة بالقدرة الحقيقية عندهم فإنها لا تشترط عندهم («التلويح» م سا/ 1/ 370 ـ 371 ـ 372).

وهي التي تسمى بالعلم حقيقة.

ولو كانت لدينا هذه الملكة اليوم لقارعنا الحجة بالحجة، ولما قبلنا أفكارًا جاءتنا من أمم أخرى، وهي (أي تلك الأفكار) أضعف من نسج العنكبوت، أفكار نرددها كالببغاوات ولم نفكر في أسسها، ولا في حقائق أمرها.

وهذا القول قد قاله كثير، ممن دعوا إلى إحياء «علم الكلام». والله وليّ التوفيق.

معنى الدلالة:

فرق بعض الأصوليين بين قولك: دلالة اللفظ، وبين قولك الدلالة باللفظ[1]. فاشترط في الدلالة باللفظ القصد أي قصد المتكلم، بمعنى أن دلالته إنما هي ما قصده وأراده من ذلك اللفظ من تكلم به لا ما تعلقته منه أنت مجردًا.

قال القرافي: «... والفرق بينهما (أي دلالة اللفظ، والدلالة باللفظ) أن هذه (أي الدلالة باللفظ) صفة للمتكلم، وألفاظ قائمة باللسان وقصبة الرئة، وتلك (أي دلالة اللفظ) صفة للسامع، وعلم أو ظن قائم بالقلب...»[2].

وقال في اشتراط القصد: «إن القصد إنما يشترط في الدلالة باللفظ التي هي استعمال اللفظ، وأما دلالة اللفظ فلا»[3].

إلا أن هذه التفرقة مردودة لدى قوم آخرين.

قال الشربيني: «... قال «السعد» في «شرح المطول» ـ ردًّا على من يقول: إن الدلالة موقوفة على الإرادة» إنا قاطعون بأنا إذا سمعنا اللفظ، وكنا عالمين بالوضع، نتعقل معناه، سواء أراد اللافظ أو لا. ولا نعني بالدلالة سوى هذا، فالقول بكون الدلالة موقوفة على الإرادة باطل، سيما في التضمن والالتزام»[4].

وبهذا نعلم أن الخلاف واقع في اشتراط الإرادة في الدلالة، وإذ قد عرفنا هذا فإنه يجدر بنا أن نبحث عن معنى الدلالة وقد سبق في كلام السعد أنه ما يتعقل من اللفظ أي ما يفهمه.

---

(1) ذكر «القرافي» أنه فرق بينهما في شرحه «للمحصول» بخمسة عشر وجهًا (م سا/ 136).

(2) ن م/ 26. (3) ن م/ 136.

(4) م سا/ 1/ 195.

وبهذا تكون الدلالة صفة للسامع لأن الفهم وصف قائم به.

وقال آخرون: إن الدلالة هو ما يتضمنه اللفظ من معنى، لأن الدلالة صفة اللفظ لأنا نقول: لفظ دال، والفهم صفة للسامع، فأين أحدهما من الآخر.

وقد استند من قال: «إن الدلالة هي ما يفهمه السامع من اللفظ» إلى أنه إذا دار اللفظ بين المتخاطبين، فإن فهم منه شيء قيل: دل عليه وإن لم يفهم منه شيء، قيل: لم يدل عليه. فدار إطلاق الدلالة مع الفهم وجودًا وعدمًا فدل على أنه مسماه، كما دار لفظ الإنسان مع الحيوان الناطق وجميع المسميات مع أسمائها.

وأما ما قيل من أن الدلالة صفة للفظ، فإن الدلالة هي كمثل الصياغة والنجارة، والخياطة، يجمعها وزن فعال ـ بكسر الفاء[1] ـ فكما تقول: إنه صائغ ـ وناجر، وخائط، مع أن الصياغة في المصوغ، والنجارة في الخشبة، والخياطة في المخيط فكذلك هٰهنا، اللفظ دال، والدلالة في السامع.

ثم إن القول بكون الدلالة صفة للفظ بحيث إنه إذا أطلق دل، إنما هو تسمية للشيء باعتبار ما مضى قابل له، وذلك مجاز.

وأما كون الدلالة هو ما فهمه السامع من اللفظ فذلك باعتبار الواقع بالفعل، وذلك حقيقة.

والحقيقة أولى من المجاز[2].

وذهب «القرافي» مذهبًا آخر وقال: «والذي أختاره: أن دلالة اللفظ إفهام السامع، لا فهم السامع فيسلم من المجاز، ومن كون صفة الشيء في غيره.

أما قولهم: الصياغة في المصوغ، فذلك من باب تسمية المفعول بالمصدر.

والصياغة ونحوها فعل الصائغ، وفعله ليس في المصوغ، بل أثره [هو الموجود] في المصوغ.

وأما تلك الحركات ـ التي هي المصدر ـ ففنيت من حينها، وليست في المصوغ. وكذلك بقية النظائر»[3].

---

(1) الوارد في كتب اللغة هو: أن لفظ الدلالة مثلث الدال، وأن الأفصح فيه هو الفتح وذلك إذا كان بمعنى التسديد إلى الشيء. ويأتي بالكسر والفتح إذا كان بمعنى حرفة الدلال ـ كشداد ـ وهو الجامع بين البائع والمشتري.

(2) القرافي م سا/ 23.

(3) م سا/ 23 ـ 24.

ولا يخفى ما في هذا الرأي من صواب فيما يخص الفرق بين الدلالة التي في اللفظ، والخياطة التي في الثوب.

وعلى أي حال فإنه قد تحصل لدينا في معنى الدلالة ثلاثة آراء[1]:

الأول: فهم السامع.

الثاني: كون اللفظ بحيث إذا أطلق دل.

الثالث: إفهام السامع.

كما تحصل لدينا أن الإرادة في الدلالة معتبرة عند قوم، دون قوم آخرين، وقد مر ذلك كله.

أقسام الدلالة:

تقسيم الدلالة عمل منطقي في أصله[2].

ومن المعلوم أن الدلالة ثلاثة أقسام:

الأول: دلالة المطابقة. وتسمى أيضًا دلالة الوضع[3].

الثاني: دلالة التضمن.

الثالث: دلالة الالتزام.

قال الغزالي: «... فإن لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدل على السقف بطريق التضمن. لأن البيت يتضمن السقف، لأن البيت عبارة عن السقف والحيطان. وكما يدل لفظ الفرس على الجسم، إذ لا فرس إلا وهو جسم. أما طريق الالتزام، فهو: كدلالة لفظ السقف على الحائط، فإنه غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط للحائط، حتى يكون مطابقًا، ولا هو متضمن، إذ ليس الحائط جزءًا من السقف، كما كان السقف جزءًا من نفس البيت، وكما كان الحائط جزءًا من

---

(1) وفي «تيسير التحرير» م سا/: «الدلالة كون الشيء بحيث متى أطلق، فهم منه غيره»/ 1/ 79 - وهذا الرأي رابع، لأنه معتبر لصفة الانتقال، وهذا التعريف ينطبق على الدلالة الالتزامية، أكثر من غيرها.

(2) قال العطار: «إن مسألة الدلالة وتقسيم اللفظ إلى مفرد ومركب ذكر في كتب الأصول استطرادًا على سبيل المبدئية (حاشية العطار/ 1/ 314).

(3) «نشر البنود»/ 1/ 218. - «المحصول»/ 1/ 76.

نفس البيت، لكنه كالرفيق، الملازم الخارج عن ذات السقف، الذي لا يكفي السقف عنه..»[1].

وقد بيّن «القرافي» مفاهيم هذه المصطلحات فقال: «... دلالة المطابقة، وهي: فهم (+) السامع من كلام المتكلم كمال المسمى، ودلالة التضمن وهي فهم السامع من كلام المتكلم جزء المسمى، ودلالة الالتزام، وهي فهم السامع من كلام المتكلم لازم المسمى البين، وهو اللازم[2] في الذهن...»[3].

ودلالة المطابقة لفظية، لأنها تدرك بمحض اللفظ.

وأما دلالة التضمن والالتزام، ففي كونهما لفظيتين أو عقليتين، أو مختلفتين، ثلاثة مذاهب:

الأول: أنهما عقليتان، باعتبار أنهما لا يدركان من اللفظ مباشرة، وإنما يدركان بعد تعقل معنى اللفظ الوضعي، وما داما لا يدركان إلا بواسطة، فإنهما عقليتان[4].

الثاني: أنهما لفظيتان[5] وذلك باعتبار أنهما يفهمان من اللفظ، وإن أدركا بواسطة، فذلك لا يخرجهما عن أنهما مفهومتان من اللفظ.

الثالث[6]: إن الدلالة التضمنية لفظية، كدلالة المطابقة، وأما دلالة الالتزام فإنها عقلية، وذلك باعتبار أن الجزء داخل فيما وضع له اللفظ بخلاف اللازم.

هذه ـ باختصار ـ هي المذاهب الثلاثة في هذه المسألة.

---

(1) م سا/ 1/ 30. (+): لم يلتزم بمذهبه وهو أن الدلالة إفهام السامع كما مر.

(2) قال «البناني»: «لم يرد به ما لا يمكن انفكاكه عن الملزوم، وهو الذي يلزم من تصور ملزومه تصوره، وهو اللازم البين بالمعنى الأخص عند المناطقة، بل مطلق اللازم سواء تصور ببعد الملزوم بلا مهلة، أو بعد التأمل وإعمال الفكر» (م سا/ 1/ 238.

(3) م سا/ 24ـ ن ظ /المحصول»/ 1/ 76.

(4) وهذا مذهب «التاج السبكي» (ن ظ «حاشية البناني»/ 1/ 238). والإمام الرازي في «المحصول»/ 176 وأتباعه.

(5) وهذا مذهب أكثر المناطقة (البناني م سا/ 1/ 239).

(6) وهذا مذهب «ابن الحاجب» ن ظ «حاشية التفتازاني»/ 1/ 120 ـ 121 ـ 122 ومذهب الآمدي (ن ظ «الأحكام» م سا/ 1/ 19 ـ 20) وابن مفلح (الإمام محمد بن مفلح بن مفرج المقدسي الحنبلي (المتوفّى 763 هـ) وابن قاضي الجبل (العلامة أحمد بن الحسن بن عبد الله الحنبلي من تلاميذ ابن تيمية (توفي 771 هـ) شرح الكوكب المنير/ 1/ 127).

بقي أن نشير إلى بعض النقط التي ترد في هذا الموضوع.

الأولى: وقع الاختلاف في الانتقال الذهني بخصوص هذه الدلالات، هل ينتقل الذهن دفعة واحدة إلى إدراك دلالتي المطابقة والتضمن من غير ترتيب، أو أنه ينتقل من التضمن إلى المطابقة، أو العكس؟ قال «الإمام سعد الدين» التفتازاني ـ رحمه الله ـ إن التضمن فهم الجزء في ضمن الكل. بمعنى أن فهم دلالتي التضمن والالتزام يكون دفعة واحدة[1]. وهذا قول «الإمام عضد الدين الإيجي» أيضًا. فقد ذكر أن الذهن ينتقل من اللفظ إلى المعنى ابتداء، وهي واحدة، لكن ربما تضمن المعنى الواحد جزأين. فيفهم منه الجزءان، وهو ـ بعينه ـ فهم الكل، فالدلالة على الكل لا تغاير الدلالة على الجزأين معًا، مغايرة بالذات، بل بالإضافة والاعتبار»[2].

وذهب «المحقق قطب الدين الرازي» إلى أن الذهن ينتقل من اللفظ إلى جزء ما وضع له، ثم منه إلى تمامه، وأن المطابقة تابعة للتضمن في الفهم لسبق الجزء في الوجودين[2].

وذهب «المحلي» إلى عكس هذا فقال: ينتقل الذهن من المعنى إلى جزئه ولازمه، بمعنى أن المطابقة مقدمة على التضمن[3].

وبهذا يتحصل في المسألة ثلاثة مذاهب، كما ترى.

والترجيح بين هذه المذاهب لا يعني في هذا الذي نحن فيه، وكل ما يهمنا هو معرفة الأدوات المستعملة في النظر الأصولي بخصوص الميدان اللغوي، حتى نكون على بيّنة من مفاهيمنا.

ولذلك فكل مصطلح له علاقة بالموضوع يفرض علينا البحث عن مفهومه[4].

النقطة الثانية: قال «القرافي»: فصيغة مسماها كلية، ودلالتها على فرد منها خارجة على الثلاث، وهي وضعية.

---

(1) تيسير التحرير/ 1/ 81. (2) ن م/ ن ص.

(3) حاشية البناني/ 1/ 238 ـ وقد دافع الشربيني ـ كعادته ـ عن رأي «المحلي» هذا (ن ظ: ن م/ ن ص).

(4) بحسب ما تيسر.

فإن صيغة المشركين تدل على زيد المشرك، وليس بالمطابقة، لأنه ليس مسمى كمال اللفظ، ولا بالتضمن، لأن التضمن هي الدلالة على جزء مسماه. والجزء إنما يقابله الكل، ومسمى الصيغة ليس كلًا، وإلا لتعذر الاستدلال بها على ثبوت حكمها لفرد من أفرادها، في النفي أو النهي.

فإنه لا يلزم من نفي المجموع نفي جزئه، ولا من النهي عن المجموع النهي عن جزئه.. قالوا في دلالة التضمن هي دلالة اللفظ على جزء مسماه، وهذا ليس جزءًا، فلا يدل اللفظ عليه تضمنًا ولا التزامًا، لأن الفرد إذا كان لازم المسمى، وباقية الأفراد مثله، فأين المسمى حينئذٍ؟! فلا يدل اللفظ عليه التزامًا.

فبطلت الدلالات الثلاث مع أن الصيغة تدل بالوضع في الثلاث.

قلت: هذا السؤال صعب، وقد أوردته في «شرح المحصول»، وأجبت عنه بشيء فيه نكادة، وفي النفس منه شيء»[1].

وتذكر بعض المصادر الأصولية أن «القرافي» سأل عصريه الشيخ الأصفهاني[2]، عن هذا الإشكال، وقد أجابه (أي الأصفهاني) بما حاصله: أن الأقسام الثلاثة المذكورة إنما هي في لفظ مفرد خال من الحكم[3]، وذلك لا يتأتى هنا.

وأما دلالة العام على أفراده فإنها دلالة مطابقة، بواسطة كونه متضمنًا لما يدل مطابقة.

فإن قوله تعالى: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: الآية 5] هو في قوة جملة من القضايا وذلك لأن مدلوله اقتل هذا المشرك، اقتل هذا المشرك إلى آخر الأفراد.

وهذه الصيغ إذا اعتبرت بجملتها، فهي لا تدل على قتل زيد المشرك، ولكنها تتضمن ما يتعلق على قتله.

فبالنسبة لقتل زيد الصيغة تدل عليه تضمنًا، ولكن بواسطة دلالتها على المجموع بالمطابقة.

---

(1) م سا/ 26 المعروف عن الإمام «القرافي» أنه كثير الإيراد لمثل هذه الأمور المستشكلة والمشكلة، وكان يسأل شيخه الإمام عز الدين بن عبد السلام عن بعضها.

(2) هو: «محمد بن محمود بن محمد «شمس الدين» المتوفى 688 هـ» وهو شارح «المحصول».

(3) قال «البناني»: وحصر «الأصفهاني» الدلالات الثلاث في المفرد لا يساعد عليه كلام المناطقة» م سا/ 1/ 406).

هذا ملخص ما أجاب به الأصبهاني[1] ـ رحمه الله تعالى ـ.

ورغم كل ما يقال: فإن الإشكال ما زال باقيًا، لأن الدلالة بالمطابقة بواسطة التضمن ليس معهودًا في أقسام الدلالة.

وحاصل القول: إن الدلالة هي ما تعقل من اللفظ، وأن أقسامها ثلاثة كما مر ذكر ذلك كله.

وهذا التقسيم الذي ذكرناه للدلالة هو ما مشى عليه غير الفقهاء الأصوليين وأما الفقهاء الأصوليون فإنهم يقسمون الدلالة اللفظية إلى أربعة أقسام:

الأول: عبارة النص.

الثاني: إشارة النص.

الثالث: دلالة النص.

الرابع: اقتضاء النص.

والمراد بالنص هنا اللفظ[2]، فكأنهم يقولون: عبارة اللفظ، وإشارة اللفظ، ودلالة اللفظ، واقتضاء اللفظ.

وقد فسروا هذه المصطلحات بقولهم: إن الحكم المستفاد من الكلام ينقسم إلى قسمين:

الأول: الحكم المستفاد ثبوته بنفس الكلام.

الثاني: الحكم المستفاد ثبوته بغير نفس الكلام.

---

(1) وهو أول من أجاب عنه (ن ظ «الإبهاج»/ 2/ 84). وقد لخص «التاج السبكي» جوابه ذاك في «جمع الجوامع» (ن ظ حاشية البناني/ 1/ 405). ـ وقد أجاب العلامة ناصر الدين «اللقاني»: أن كل فرد بخصوصه جزء من معنى العام، لأنه موضوع لجميع الأفراد، ولذلك كان استعماله في الخاص على الخصوص مجازًا، وحينئذٍ فالمناسب أن تكون دلالته عليه تضمنية لا مطابقة، ولا يلزم من كون الشيء في قوة الشيء أن يعطي حكمه ألا ترى أن دلالة النسبة الجزئية على الفرد قطعية، ودلالة العام عليه ظنية «(حاشية «حسن العطار» على شرح المحلي على جمع الجوامع/ 1/ 513/ ن ش دار الباز). وقد علق «العطار» على ما قاله اللقاني «قائلاً: وهو قوي، وقد سبقه إليه الكمال بن الهمام» ن م/ ن ص). وأما الآمدي فقد قال عنه «البناني»: إنه جرى تبعًا لشيخه التلمساني ـ على أن دلالة العام على الفرد من أفراده تضمنية...» (م سا/ 1/ 406) وقال الشيخ محمد بخيث المطيعي: «هذا السؤال وجوابه دائران في كتب المنطق بكثرة، وحاصل الجواب أن القضية الكلية بمنزلة قضايا متعددة.

(2) تيسير التحرير/ 1/ 86.

والأول إن كان الكلام مسوقًا له فهو العبارة، وإن لم يكن مسوقًا له فهو الإشارة.

والثاني إن كان الحكم مفهومًا منه لغة فهي الدلالة، وإن كان مفهومًا منه شرعًا فهو الاقتضاء.

قال «التفتازاني»: «وقد حصروها في عبارة النص، وإشارته، ودلالته. واقتضائه، ووجه ضبطه ـ على ما ذكره القوم ـ أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتًا بنفس النظم أو لا، والأول إن كان الكلام مسوقًا له العبارة.

وإلا فهو الإشارة، والثاني إن كان الحكم مفهومًا منه لغة فهي الدلالة، أو شرعًا فهو الاقتضاء..»[1].

وقد عرف الدكتور محمد فتحي الدريني عبارة النص بقوله: «هي «دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له[2]، أو على جزئه[3]، أو على لازمه الذاتي[4] المتأخر، مع قصد الشارع أو المتكلم هذا المعنى، وسوق الكلام لأجله»[5].

قال حافظ ثناء الله الزاهدي: «وتوضيحه: أن النص إذا ورد ودل بلفظه على حكم، وكان هذا الحكم هو المقصود أولاً وبالذات من ورود النص، ثم دل هذا على حكم لم يكن مقصودًا بالذات، ولكنه مقصود بالتبع، كانت دلالته على كل منهما دلالة العبارة»[6].

وعرفها الشيخ محمد عبيد الله الأسعدي بقوله: «دلالة اللفظ على الحكم الذي يساق لأجله الكلام أصالة أو تبعًا، بدون تأمل»[7].

مثال ذلك: «قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ﴾ [النساء: الآية 3].. فهذه الآية تدل على ثلاثة أحكام:

---

(1) التلويح/ 1/ 242.

(2) كدلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البَقَرَة: الآية 275] على حل البيع وحرمة الربا.

(3) كدلالة هذه الآية على جواز بيع الحيوان مثلاً.

(4) كدلالة هذه الآية على جواز انتقال الملك ووجوب التسليم.

(5) المناهج الأصولية/ 140. (6) تيسير الأصول/ 140.

(7) الموجز في أصول الفقه/ 160.

الأول: جواز النكاح فإن قوله ﴿فَانكِحُوا﴾ [النساء: الآية 3] بصورة الأمر للإباحة.

الثاني: جواز النكاح بأكثر من امرأة واحدة إلى أربع.

الثالث: وجوب الاقتصار على زوجة واحدة إذا خاف على نفسه الجور، وعدم العدل عند تعدد زوجاته.

فالأخيران من الأحكام الثلاثة هما المقصودان أصالة بسوق هذه الآية، وأما الأول فهو مذكور تبعًا، وعبارة النص تشمل هذه الآية»[1].

إشارة النص:

عرّفها الدريني بقوله: «دلالة اللفظ على معنى أو حكم غير مقصود للشارع لا أصالة ولا تبعًا. لكنه لازم عقلي ذاتي متأخر للمعنى الذي سيق أو شرع النص من أجله.

وعلى هذا فالمعنى أو الحكم الإشاري، ليس معنى مطابقًا للنص، ولا تضمينيًا، أي ليس تمام المعنى الذي يدل عليه النص، ولا جزأه، وإنما هو معنى خارج عن معنى النص لغة، ولكنه يستلزمه عقلاً أو عرفًا»[1].

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [البقرة: الآية 233] هذا مثال للعبارة والإشارة كليهما.

فهو عبارة النص، لأجل أن المقصود به بيان وجوب نفقة المرضعات، وسيق الكلام من أجل بيان هذا المعنى المفهوم منه ظاهرًا بدون تأمل.

كما أنه إشارة النص - أيضًا - لأجل أنه يفهم منه بأدنى تأمل، أن نسبة الولد يثبت من أبيه، وأنه ينسب إلى أبيه، وذلك لأن الولد فيه أضيف للوالد بحرف اللام التي هي هنا للاختصاص: اختصاص النسب دون اختصاص الملك، لأنه لا ملك لوالد على ولده، وهذا المعنى المشار إليه مفهوم من الآية بمعونة التأمل، لأنه غير ظاهر ظهور العبارة، كما أنه غير مقصود بسوق الكلام، إلا أن الكلام يدل عليه بالإشارة»[2].

(1) م سا/ 229.

(2) الموجز/ 162.

دلالة النص:

قال «الزاهدي» في تعريفها: «اللفظ الدال على أن حكم المنطوق به ثابت لمسكوت عنه لفهم علة ذلك الحكم بمجرد العلم باللغة»[1].

مثال ذلك، قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ [الإسراء: الآية 23] فإنه يدل على أن حكم المنطوق به الذي هو تحريم خطاب الولد لوالديه بكلمة «أف» الموضوعة للتضجر ثابت للضرب والشتم والقتل لهما. وهذه الثلاثة مسكوت عنها لأن النص لم يتناولها لفظًا[2].

وكل عارف باللغة العربية يدرك بسماع هذا القول إن المعنى الذي ورد من أجله هذا النهي، وتحريم هذا القدر التافه من الكلام إنما هو الإيذاء والإيلام للوالدين بإسماعهم هذه الكلمة، فيفهم أن المقصود من تحريم كلمة «أف» ليس هو المنع عن هذا المذكور فقط، بل الغرض كفّ الأذى عنهما، من أيٍّ كان قوليًا أو فعليًا[3].

دلالة الاقتضاء:

هي: دلالة اللفظ على معنى خارج عن منطوق الكلام، يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية.

وبذلك تكون هذه الدلالة تقتضي ثلاثة أمور:

الأول: ما يتوقف عليه صدق الكلام.

الثاني: ما يتوقف عليه صحة الكلام عقلاً.

الثالث: ما يتوقف عليه صحة الكلام شرعًا.

مثال الأول: قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[4]. فهذا الحديث يدل بظاهره عبارة، على أن كلًّا من ذات الخطأ، والنسيان، والمكره عليه من الأمور لا يقع في الأمة، وهذا المعنى الظاهر لا يطابق الواقع.

لكن الرسول ﷺ ـ وهو المعصوم ـ لا يقول إلا حقًّا، فتعين أن يقدر معنى زائد على المعنى الذي دل عليه النص بعبارته، وهو الإثم أو الحكم.

---

(1) م سا/ 145. (2) ن م/ ن ص.

(3) الموجز/ 163.

(4) رواه ابن ماجة، وحسنه النووي الموجز/ 165.

فكأنه قيل في التقدير «رفع عن أمتي إثم أو حكم الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه»[1].

ومثال الثاني: قوله تعالى: ﴿وَسْئَلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف: الآية 82]، فالآية تدل عبارة عن توجيه السؤال إلى القرية، وهو ممتنع عقلاً: إذا القرية بأرضها وأبنيتها لا تعقل إرادة توجيه السؤال إليها فضلاً عن أن يتصور منها الإجابة.

فاستلزم هذا المعنى العباري معنى مقدرًا متقدمًا يستقيم به المنطوق عقلاً، وهو «أهل» أي واسأل أهل القرية[2] ومثال الثالث: قوله ﷺ: «المسلم على المسلم حرام، دمه وماله، وعرضه»[3].

يدل هذا الحديث بظاهره عبارة أن ذات دم المسلم، وماله، وعرضه، محرم على أخيه المسلم.

وهذا الظاهر غير مراد شرعًا، لأن التحريم لا يتعلق بالذوات في مراد الشرع، بل بأفعال المكلفين، فاقتضى ذلك إضافة معنى يصحح به منطوق الحديث شرعًا، وهو الانتهاك أو الاعتداء[4].

هذه هي أقسام الدلالة اللفظية عند الفقهاء.

وأما غير الفقهاء فإنهم يقسمون المدلول، ومنه يستخرجون الدلالات المختلفة ومنها الثلاثة المذكورة، فقد قسموا المدلول إلى منطوق وإلى مفهوم فقالوا: المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق[5]، سواء كان ذلك المدلول الذي دل عليه اللفظ حكمًا: كتحريم التأفيف بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: الآية 23]، أو

---

(1) المناهج الأصولية/ 279 ـ بتصرف.

(2) تيسير الأصول/ 117 ـ المناهج الأصولية/ 282 ـ 283.

(3) رواه الترمذي وحسنه (ن ظ: رياض الصالحين بشرح محمد بن علان/ 2/ 18 ـ 19.

(4) المناهج الأصولية/ 283 ـ فواتح الرحموت/ 1/ 406 ـ 410/ تيسير التحرير/ 1/ 86 ـ 91.

(5) أي المعنى الذي دل عليه اللفظ في المتلفظ باسمه، أي يكون حكمًا للمذكور وحالاً من أحواله، فإن كان المعنى المدلول عليه مذكورًا، فإنه يسمى منطوقًا صريحًا، كدلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: الآية 23] على تحريم التأفيف وإن لم يكن المدلول عليه مذكورًا فإنه يسمى منطوقًا غير صريح، كدلالة قوله ﷺ: **«لا تمكث إحداهن شطر دهرها لا تصلي»** على أن أكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يومًا، وأما دلالة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: الآية 23] على تحريم الضرب، فمفهوم. (ن ظ: حاشية العطار 1/ 307).

كان غير حكم وهو اللفظ الدال على المفرد، ذلك اللفظ الذي ينقسم إلى نص، إن أفاد معنى لا يتأتى غيره، كزيد في قولك «جاء زيد»، فإن كلمة زيد فيه لا تحتمل إلا الذات المشخصة، وهي بذلك نص. وإلى ظاهر: وهو ما أفاد معنى راجحًا، لكنه يحتمل معنى آخر مرجوحًا، كالأسد في قولك لقيت أسدًا، فإنه يحتمل أن يكون الحيوان المفترس المعروف، وهو المعنى الراجح.

فيه، كما يحتمل أن يكون الرجل الشجاع، وهو المعنى المرجوح فيه.

ثم المنطوق أن توقف الصدق فيه أو الصحة له عقلاً أو شرعًا على إضمار أي تقدير، فإن دلالة اللفظ على ذلك المعنى المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء.

وقد مر ذكر أمثلتها عند ذكر دلالة الاقتضاء عند الحنفية، فراجعها، وإن لم يتوقف الصدق في المنطوق ولا الصحة له على إضمار، ودل اللفظ المفيد له على ما لم يقصد به، فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذي لم يقصد به تسمى دلالة الإشارة.

مثاله: قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ﴾ [البَقَرَة: الآية 187] فإنه يدل دلالة إشارة على صحة صوم من أصبح جنبًا، للزومه للمقصود به جواز جماعهن في الليل الصادق بآخر جزء منه[1].

وأما دلالة الإيماء والتنبيه فإنها من مسالك العلة[2]، وقد عرفها الشوكاني بقوله: الاقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدًا فيحمل على التعليل دفعًا للاستبعاد، وحاصله أن ذكره يمتنع أن يكون لا لفائدة، لأنه عبث، فتعين أن يكون لفائدة، وهي إما كونه ـ علة، أو جزء علة، أو شرطًا، والأظهر كونه علة، لأنه الأكثر في تصرفات الشرع..»[3]. ودلالة الإيماء والتنبيه أنواع، ونكتفي بذكر نوع واحد منها للإيضاح فقط، وهو أن يذكر الشارع مع الحكم وصفًا لو لم يكن علة لعري عن الفائدة، إما أن يكون مع الجواب في محله أو سؤال في نظيره. فالأول كقول الأعرابي «واقعت أهلي في رمضان» فقال الرسول ﷺ له: «**أعتق رقبة**» فإنه يدل على أن الوقاع علة للإعتاق، والسؤال مقدر في الجواب، كأنه قال: إذا واقعت فكفر...»[4].

---

(1) حاشية البناني/ 1/ 239 ـ 140 ـ حاشية العطار/ 1/ 215 ـ 216 ـ تيسير التحرير/ 91 ـ 94.
(2) ولذا لم يذكرها الكثير من الأصوليين كالتاج السبكي والآمدي الخ.
(3) إرشاد الفحول/ 360. (4) ن م/ 361.

هذه هي أقسام الدلالة المأخوذة من تقسيم المدلول، وهذه الدلالات الثلاث كلها أقسام تدل على المنطوق غير الصريح، ويطلق عليها الآمدي دلالة غير المنظوم/ ويزيد على هذه الثلاث دلالة المفهوم[1].

وتقسيم المدلول هو ما جرى عليه «التاج السبكي» في «جمع الجوامع»، و«الشوكاني» في «إرشاد الفحول»، و«الشنقيطي» في «نشر البنود» والآمدي في «الإحكام» وغيرهم.

وأما ابن الحاجب فإنه جعل المنطوق والمفهوم أقسامًا للدلالة، قال الشربيني: «أعلم أن ابن الحاجب جعل المفهوم والمنطوق أقسامًا للدلالة».

وقال: المنطوق دلالة اللفظ على معنى في محل النطق: بأن يكون ذلك المعنى حكمًا للمذكور.

والمفهوم: دلالته لا في محل النطق: بأن يكون ذلك المعنى حكمًا لغير المذكور.

ثم قسم المنطوق، - وهو تلك الدلالة - إلى صريح وغير صريح، فالصريح دلالة اللفظ بالمطابقة أو التضمن.

وغير الصريح دلالته على ما لم يوضع له، بل يدل عليه بالالتزام، وهو دلالة الاقتضاء، والإيماء، والإشارة.

فدلالة: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسرَاء: الآية 23] على تحريم التأفيف منطوق صريح، وعلى تحريم الضرب مفهوم.

ودلالة «تمكث إحداهن شطر الدهر لا تصلي»[2] على أن أكثر الحيض، وأقل الطهر خمسة عشر يومًا، منطوق غير صريح.

---

(1) م سا/ 3/ 90.

(2) وفي «تيسير التحرير» أن البيهقي قال: إنه لم يجد هذا الحديث، وقال ابن الجوزي: لا يعرف، وعن النووي أنه باطل... ثم إن الشطر لا يفيده به هنا النصف، وذلك أن أيام الإياس والصغر والحبل من العمر، ومعتادة خمسة عشر لا تكاد توجد، وحتى وإن وجدت فإنها في حكم النادر، والنادر لا يثبت به حكم. واستعمال الشطر في طائفة من الشيء شائع في الكلام، كما في قوله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ [البَقَرَة: الآية 144] وفي القاموس: الشطر نصف الشيء، وجزؤه، ومنه حديث الإسراء فوضع شطرها «أي بعضها، والجهة»/ 1/ 93 - بتصرف.

وعلى هذا: «فالمنطوق خاص بالأحكام دون الذوات»[1]. وقد قرر كلامه هذا وشرحه - من غير اعتراض عليه - العلامة العضد في شرحه لكتابه (أي ابن الحاجب): مختصر المنتهى»[2].

لكن محشيه العلامة التفتازاني قال: «إن جعل المنطوق والمفهوم أقسام الدلالة يحوج إلى تكلف عظيم في تصحيح عبارات القوم لكونها صريحة في كونهما من أقسام المدلول كما قال «الآمدي» المنطوق ما فهم من اللفظ قطعًا في محل النطق، والمفهوم ما فهم من اللفظ في غير محل النطق..»[3].

وقد أثار هذا الاختلاف نقاشًا وحوارًا بين بعض الباحثين الأصوليين فقد لاحظ العلامة ناصر الدين اللقاني على «التاج السبكي» أنه بحث النص والظاهر من حيث فرديتهما، وطريقة القوم تخالف هذا، إذ المنطوق والمفهوم خاصان بالأحكام، وأما تقسيم المنطوق إلى ما يدل عليه اللفظ في محل النطق سواء كان حكمًا أو غير حكم - كما فعل التاج السبكي - فإنه مخالف لطريقة الأصوليين الذين يحصرون المنطوق في الأحكام دون الذوات كما مر نقله عن «ابن الحاجب».

وقد رد ابن قاسم العبادي على شيخه اللقاني كلامه هذا بعد التشنيع[4] الذي لا يقتضي كما يقول «العطار» فقال: «إن مجرد مخالفة المصنف (يعني التاج السبكي) لابن الحاجب لا يقبل المخالفة لكلام القوم، فإن القوم الذين هم أهل هذا الفن كالباقلاني، والأستاذ أبي إسحٰق، وابن فورك، وإمام الحرمين هم الذين يعتد بموافقتهم أو بمخالفتهم، وأما غيرهم فهم مصنفون متبعون. فعلى الشيخ إن أراد تصحيح اعتراضه أن يبين كلام القوم المذكورين، ومخالفة كلام المصنف لجميعهم أو بعضهم، وبعد اللتيا والتي فقد اشتهر أن لا مشاحة في الاصطلاح، وأن لكل أحد أن يصطلح على ما شاء..»[5].

---

(1) هامش حاشية البناني/ 1/ 235.

(2) شرح المنتهى، بحاشية التفتازاني، والشريف الجرجاني - حاشية حسن الهروي على حاشية الجرجاني/ 2/ 271.

(3) ن م/ ن ص.

(4) كعادته، فإنه مولع بالرد على شيخه هذا سواء في المباحث الأصولية أو غيرها كالمباحث النحوية.

(5) حاشية العطار/ 1/ 308 - 309.

قال «العطار» معقبًا على كلامه هذا: «هذا الكلام مما لا يقتضي أن يصدر عن مثله مع علو شأنه.

أما ـ أولاً ـ فلأن «ابن الحاجب» إمام جليل ثبت، وهو وإن لم يكن في مرتبة من ذكرهم وعددهم، إلا أنه متتبع لكلامهم ومقتبس من علومهم، فهو يحذو حذوهم، وقد اعتنت الأفاضل بشرح كلامه، وناهيك «بالعضد» و«السيد» و«السعد» وغيرهم ممن لا يحصى كثرة، وهم نقدا الكلام، وقادة الأفهام، فسكوتهم عليه وإقرارهم له في هذا المحل[1] دليل على عدم المخالفة.

فإن قلت: من أين علمت ذلك؟ قلت: إن العلامة «سم»[2] مع سعة اطلاعه، وكثرة النقل عن العضد.. لو وجد شيئًا يتمسك به في تأييد كلام المصنف (يعني التاج السبكي) لكان أحق بالذكر من هذا الكلام الذي اتخذه ديدنا عند عدم اطلاعه على نقل قوي أو دليل عقلي.

على أنا وجدنا مقويًا لكلام «الناصر»، بأن تخصيص الأصوليين أقسام المفهوم بالأحكام، ولم يذكروا مفهومًا مفردًا دليل على أن المنطوق كذلك، فإنه مقابل له.

وفي «المنهاج» و«التلويح» ما يوافق ابن الحاجب... وأما ثانيًا: فلأن ما اشتهر أن لا مشاحة في الاصطلاح، ليس على المعنى الذي أراده، واتخذه ديدنا، بل معناه أن ليس لأحد من أهل فن أن يشاحح غيره من أهل فن آخر على أمر اصطلح عليه، لا أن لكل أحد أن يصطلح، فإنه يلزم عليه عدم الوثوق بالألفاظ الاصطلاحية، واشتباه ما اصطلح عليه الواضع بغيره، وسد أبواب الاعتراض، فإن للخصم عند قيام الحجة عليه أن يقول/ هذا أمر اصطلحت عليه أنا، ولا مشاحة في الاصطلاح.

ولو سلمنا أن لكل أن يصطلح، فليس على عمومه، بل المراد من كان في طبقة الواضع أو بعدها، ممن له استخراج في الفن، وتمهيد لقواعده، «كالسكاكي» و«عبد القاهر» و«الزمخشري» بالنسبة إلى فن البيان، وكذا «سيبويه» و«الكسائي»، والأخفش بالنسبة لعلم النحو، وكالعلماء الذين ذكرهم بالنسبة في فننا هذا، لا أن كل مصنف أو مشتغل بذلك الفن له أن يضع ألفاظًا يصطلح عليها، ويستعملها من جاء بعده، وإلا كان نسخًا لما عليه الأول»[3].

---

(1) قد سبق نقل ما اعترض به «السعد» عليه. (2) يرمز به عادة لابن قاسم العبادي.

(3) حاشية العطار/ 1/ 308 ـ 309.

هكذا رد «العطار» على «العبادي» وأيد الناصر اللقاني، لكن الشربيني ـ وهو المتأخر عن جميع من ذكر ـ يؤيد ما فعله «التاج السبكي» ويقول: إن العلامة الناصر قد صدر منه في هذا المقام ما لا ينبغي أن يصدر عن مثله، وحاصله أنه اختلط عليه الأمر فأورد أمورًا يحسبها الجاهل شيئًا وليست بشيء[1].

وبهذا الحوار اللذيذ نختم هذا الفصل بعد ما نقلنا من كلام الأئمة الأعلام، ما به ينجلي معنى الدلالة وما يتعلق بها من بحوث وآراء وأقسام، وهو المراد في هذا المقام، والغرض المنشود والمرام، والله تعالى ولي التوفيق.

(1) هامش ن م/ ن ص.

الفصل الرابع

في كون مباحث الدلالة محصورة في التصوّر والتصديق

إن أساس منهج الأصوليين في آرائهم المتعلقة بمباحث الدلالة[1] لم يخرج عن الركيزتين الأساسيتين اللتين تبنى عليهما كل العلوم والمعارف الإنسانية، بمختلف أشكالها، وأنواعها.

وتلك الركيزتان هما: التصور، والتصديق[2].

فلو أنك أردت تصنيف مسائل «الأمر» أو «النهي» أو «العموم» أو «الخصوص» أو ما شابه ذلك، أقول: لو أنك أردت تصنيف هذه المسائل على أساس معرفة طبيعتها لوجدت أنها لا تخرج عن هذين الأمرين: التصور والتصديق.

فإذا أخذنا الأمر ـ مثلاً ـ ونظرنا في مسائله فإننا نجد المسائل التي تؤدي إلى التصور هي التي تتصدر موضوع البحث وهي:

ما هو حدّ الأمر؟

هل له صيغة تخصه؟

إذا كان «افعل» هو صيغته فأين يطلق على سبيل الحقيقة؟

أين يطلق على سبيل المجاز؟

هل يمكن اعتباره مشتركًا، «كالعين»؟

هل يمكن اعتباره متواطئًا كالإنسان؟ أو مشككًا كالنور؟

---

(1) إنما خصصناها بالذكر لكونها محور الكلام، وإلا فإن مباحث غيرها قد تكون كذلك أيضًا.

(2) سيأتي الكلام على بيان التصور والتصديق ومصدرهما عند الأصوليين.

إلى غير ذلك من المسائل التي غايتها توضيح الصورة لما فيه البحث، وذلك بعد مناقشة جميع الاحتمالات، لينفى منها ما يستحق النفي ويثبت ما يستحق الإثبات منها.

وهذا البحث الشامل لكل جوانب اللفظ الواقع تحت مجهر النظر، ليس من قبيل فضول الكلام، أو التشدق بما لا يفيد، مما هو خارج عن نطاق الإيضاح والإفهام، بل هو مسلك إلى تنقية الأفهام مما يغشاها من الغواشي التي ترد فتكدر الفهم، وتدفع إلى سيطرة الخطأ والوهم[1].

والتصور إن كان خطأ كانت الأحكام المبنية عليه خطأ، وإن كان صوابًا، كانت الأحكام كذلك صوابًا، و«الحكم على الشيء فرع عن تصوره».

ومن هنا كان التصور أساس الأحكام، ومصدر الخطأ والصواب على الدوام.

وإياك أن تظن أن تلك المسائل فرضيات ذهنية، من غير أن تكون رأيًا لأحد.

فإن هذه المسائل لها أصحابها، وهم يعتقدون صحة ما يذهبون إليه في شأنها.

فإن كان غريبًا أن تسمع من يقول: إن «الأمر» لفظ مشترك، أو ما أشبه ذلك، فإن ذلك الاستغراب آتٍ من قلة الاطلاع.

وبعد أن يتم الكلام فيما يؤدي إلى التصور، ويتضح وجه الصواب، وهو ما يكون عليه الجمهور، غالبًا، ينتقل البحث إلى ميدان التصديق[2]، وهو الحكم، والتصديق (أي الحكم) إثبات أمر لأمر، أو نفي أمر عن أمر.

---

(1) ويعتبر هذا المسلك جاريًا مع طبع الكلام وسنته التي قال فيها الشاطبي رحمه الله تعالى: «...وإن كانت [أي الدلالة] متواترة فإفادتها القطع موقوفة على مقدمات جميعها أو غالبها ظني، والوقوف على الظني لا بد أن يكون ظنيًا، فإنها تتوقف على نقل اللغات، وآراء النحو، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، والنقل الشرعي، أو العادي، والإضمار، والتخصيص للعموم، والتقييد للمطلق، وعدم الناسخ، والتقديم والتأخير، وعدم المعارض العقلي...» (م سا/ 1/ 13 ـ 14) ن ظ: «المحصول»/ 1/ 172 ـ 173 ـ 174 ـ 175 ـ 176 ـ 177) وبهذا يكون الكلام في هذين الموضوعين في ربقة واحدة، وشبكة متحدة، ويذكرنا هذا بالعبارة الفلسفية المشهورة وهي: «الشيء لا يكون موجودًا إلا إذا انعدمت عليه جميع أنحاء العدم».

(2) يطلق التصديق على معانٍ ثلاثة:
أ ـ إدراك المحكوم عليه، والمحكوم به، والنسبة الحكمية، وإثبات أو نفي تلك النسبة. هذا مذهب «الإمام الرازي».
ب ـ الإدراك الأخير وهذا مذهب الحكماء.
=

وذاك هو ما يقع بالفعل، إذ يثبت للفظ ما يدل عليه، وما يقتضيه ويستلزمه، وذلك بالبحث عن المضامين التي ينطوي عليها.

ففي بحثهم في «الأمور» ـ مثلاً ـ يقولون:

ماذا تفيد صيغة «إفعل» مجردة من القرائن؟ وعلى ما تدل؟

هل الأمر المجرد من القرائن يفيد المرة الواحدة أو التكرار؟

الأمر المقيد بالصفة أو الشرط هل يقتضي التكرار أو لا؟

الأمر المطلق هل يقتضي الفعل على الفور أو لا؟

هل الأمر بالشيء، نهي عن ضده الوجودي؟

إذا ورد الأمر بعد المنع ماذا يقتضي؟

هل الإتيان بالمأمور به على وجهه الشرعي يقتضي الإجزاء أو لا؟

هل الأمر يستلزم القضاء؟

هل الأمر بالماهية الكلية يقتضي فعلاً مطلقًا تصدق عليه ماهيته، أو يقتضي الماهية، أو يقتضي معها شيئًا من جزئياتها؟

إذا تعاقب أمران ماذا يفيد الثاني: التأكيد أو التأسيس؟

إلى غير ذلك من المسائل التي يراد من خلال البحث فيها إثبات الأحكام لموضوعاتها، تلك الأحكام التي قد تكون إثباتًا لما يُراد أن يحمل عليه اللفظ، وقد تكون نفيًا له.

ويحدث ذلك الإثبات أو النفي بعد نقاش طويل، وحوار بين المختلفين في ذلك الموضوع، ولا يقع الاتفاق على رأي واحد، يجتمع عليه الجميع، بل يتمسك كل واحد بما يرى أنه الصواب، وهذا شيء عظيم لأن هذا الميدان ميدان اجتهاد فلا محل فيه للتقليد، والظاهر أن الصواب إنما يتجلى فيما يراه الجمهور، إلا أن من أداه نظره إلى رأي، واعتقد أنه الحق، كان من حقه التمسك به.

وكون الصواب فيما يراه جمهور الأصوليين في مسألة ما، ليس على الإطلاق، بل قد يكون الصواب فيما يراه غيرهم.

= ج ـ الإدراك المصاحب للحكم، وهذا مذهب الكاتبي (علي بن عمر بن علي ت 675 هـ) ومن تبعه، و«التاج السبكي» (ن ظ الشربيني /م سا 1/ 146) وفي ص: 150/ ن م/ أنه يطلق على أربعة معان.

ولذلك تجد بعض الأصوليين في مؤلفاتهم[1] يضع القارىء أمام ما عليه حال موضوع ما فيه البحث بوجه عام، في أول كلامه، وإن كان لديه رأي في الموضوع، وما ذاك إلا لأن المجال مجال اجتهاد، والصواب طرح الموضوع بوجهه العام.

وممن يسلك هذا المسلك، «الآمدي» ـ رحمه الله تعالى ـ فإنه يبدأ المسائل بما هي عليه في البحث الأصولي العام.

فيقول:

«اتفق المسلمون. . .».

«اتفق الفقهاء. . .».

«اختلف الأصوليون. . .».

«اختلفوا. . .».

وهذا الصنيع جميل لما فيه من الشمول الذي يعطي انطباعًا بكون الأمر يتعلق بموضوع ذي اتساع في الرأي.

---

(1) تعتبر المصادر الأصولية القديمة ذات منهج مهم، إذ يتوخى فيها التدرج بتقديم المسائل التي يدفع فهمها إلى فهم ما يليها. وهكذا تظهر مسائل الكتاب كدرجات سلم يترقى فيها من الأسفل منه إلى الأعلى، ولكي يكون المؤلف (بفتح اللام) على هذا النمط من الانتظام، فإنه يحتاج أن يكون مؤلفه (بكسر اللام) على إحاطة كافية بأحوال ذلك العلم الذي يكتب فيه، ومعرفة عميقة بطبيعة مسائله، وإلا فمن أين له معرفة ما يقدم مما يؤخر.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ترتيب الأبواب بعضها على بعض، وكذا ترتيب المسائل بعضها على بعض، كل ذلك يسير وفق معايير منطقية. منها: تقديم الإثبات على النفي، كتقديم «الأمر» على «النهي».

ومنها: تقديم الظاهر على الخفي، كتقديم العموم والخصوص على المجمل والمبين.

ومنها: تقديم الكلام على ما يحتاج إليه في البحث قبل موضع الحاجة إليه. كتقديم البحث في أقسام الكلام، والحروف قبل غيره.

وغير ذلك من المعايير. والمقاييس المختلفة التي أثمرها الاطلاع الواسع والإدراك العميق مسائل هذا العلم. ويقتضيها منهج التبليغ والإيصال للآخرين.

وتلك المعايير الدقيقة العميقة الأسس تدحض ما تلوكه السنة بعض ذوي العاهات الفكرية. من أن القدامى إنما يخبطون في الذي يكتبونه خبط عشواء، لأنهم لا يربطون بين موضوعات كتبهم بأي خيط منهجي.

وبخصوص الاطلاع على هذه المعايير راجع خطبة «المستصفى»، وخطبة «المعتمد» وخطبة «المحصول» وغيرها من المراجع الأصولية.

ولنرجع إلى صلب الموضوع ونقول:

إن ما قيل في «الأمر» من كون مسائله مصنفة إلى ما ينطبق عليه مفهوم مسائل التصور، وإلى ما ينطبق عليه مفهوم مسائل التصديق، هو الذي ينطبق قوله أيضًا على مسائل «النهي» و«العموم» و«الخصوص» وما ماثل ذلك من كل ما يدرس من جهة دلالاته اللغوية المختلفة.

وبحصرنا لمسائل هذه الألفاظ الهامة دراستها في «علم الأصول» جدًا في هذا الميدان (ميدان التصور والتصديق) نكون قد حصلنا على فكرة جوهرية في المنهج الأصولي، يمكن أن ينفذ منها إلى معرفة أفكار أخرى تدخل البهجة على النفوس، والانشراح في الصدور.

«وهل شيء أحلى من الفكرة إذا استمرت، وصادفت نهجًا مستقيمًا، ومذهبًا قويمًا، وطريقًا تنقاد، وتبينت الغاية فيما ترتاد»[1].

وإنما كان الأمر كذلك، لأن قيد المسائل المتشعبة في ربقة واحدة، وربط القضايا المتباينة بغاية متحدة، يحمي الذهن من التشتت، والمجهود من الضياع..

ومن المعلوم أن سبب حيرة الناظر ـ غالبًا ـ هو تزاحم الأمور المتباينة في غاياتها، وفي أسسها، على ذهنه.

وفي هذه الحالة يلزمه الترجيح بين المتنافرات، والنقض والإبرام بحركة الفكر لإثبات الحق الذي وضحت حججه، ونفي الباطل الذي اضمحلت شبهه.

بخلاف غير الباحث الذي يتوقى أوجاع الدماغ، فيكتفي بالتقليد، وهو به راضٍ ومرتاح.

وهذا أصل لجميع أنواع المعارف.

وإذا كان البحث النظري محمودًا محترمًا في ميادين المعرفة المختلفة الأنواع كلها، فإنه في ميدان «العقيدة»: علم الكلام لا يأتي إلا بعدم الاستقرار العقدي، وببحور من الآراء المنحرفة.

وما ذاك إلا لأن الميدان العقدي أجل من عقل الإنسان بكثير وما آراء الناس في هذا، إلا كفقاعات على الماء، سرعان ما تزول، وسبحان الله رب العالمين.

وأجهل الناس من جعل عقله عيارًا على الله تعالى، وزمامًا على أفعاله.

---

(1) عبد القاهر الجرجاني/ م سا/ 126.

الفصل الخامس

في نظر الأصوليين إلى اللفظ وشكل ذلك النظر

(إذا لم تحدد مصادر الفكر البشري، ومقاييسه، وقيمه لا يمكن القيام بأي دراسة مهما كان نوعها)[1].

محمد باقر الصدر

بعد أن مر ما يتعلق بمنهج الأصوليين في وضع «الحدود» وما يتعلق بمميزات لغتهم، وما يتعلق بمفهوم الدلالة، وغير ذلك من الأمور التي تكون صورة المنهاج الأصولي في اللغة، فإن البحث عن الأسس التي إليها يستند الأصوليون عليها في إثبات أو نفي ما يتعلق به نظرهم في الدلالات اللفظية، أمر مهم. إلا أن ذلك يجب أن لا ننظر فيه قبل النظر فيما يتقدمه من أمور.

وما نرى أنه يتقدمه هو طبيعة نظر الأصوليين من حيث الشكل، بمعنى أن نظر الأصولي يمكن أن يعتمد على مرجعية صاغها وقعدها بناء على استقراء قام به[2]. ويمكن أن يكون معتمده على خلاف ذلك.

وإذا كان الأمر هكذا، فإن هذا لو انكشف كان أمرًا في غاية الأهمية، بالنسبة للباحث في هذا العلم.

وانطلاقًا من هذا نطرح هذا السؤال المهم، وهو:

هل الأصوليون يدرسون كل موضوع على حدة، وينظرون فيما يدل عليه أو يقتضيه، أو أنهم يحكمون عليه بناء على قاعدة عامة لديهم ثم يدافعون عن صواب

(1) فلسفتنا/ 57/ ن ش دار التعارف ـ لبنان/ ط 10/ت 1400 هـ.

(2) الذي سيظهر هو: أن الأصوليين اختلفوا بسبب نوع الأدلة التي يقبلون الاحتجاج به في الأصول، ولذا فإن نظرهم مركز على تلك الأدلة لا قواعد أخرى.

رأيهم بعد ذلك؟ أو - بعبارة أخرى - هل كل موضوع مستقل بالنظر فيه؟ ومن ثم يكون النقاش من أجل معرفة ما يحق له. أو أنه يحكم عليه أولاً تحت قاعدة عامة؟ ومن ثم يكون النقاش من أجل إثبات صحة ذلك الحكم.

الظاهر أن لدى الأصوليين قواعد عامة مختلفة، فيما يخص حمل الألفاظ على معانيها، في جميع مواضيع مباحث الدلالة، بشكل مشترك بينها.

قال الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى -: «...اختلف الناس في هذا الباب، فقالت طائفة: لا تحمل الألفاظ إلا على الخصوص»[1]، ومعنى ذلك حملها على بعض ما يقتضيه الاسم في اللغة دون بعض.

وقال بعضهم: بل نقف[2] فلا نحملها على عموم ولا خصوص إلا بدليل،

---

(1) في معنى الخصوص قال «الغزالي» ما معناه: إنه أقل الجمع (م سا/ 2/ 45) وقال «صدر الشريعة»: «هو ثلاثة في الجمع. والواحد في غيره (شرح التلويح على التوضيح/ 1/ 66) والمراد بغير الواحد الجنس وما شابهه.
ومن أهل هذا المذهب: عبيد الله بن المنتاب من المالكية (ويرد في «إرشاد الفحل» بمحمد بن المنتاب) وورد في طبقات الفقهاء للشيرازي كذلك (أي بمحمد بن المنتاب) والله أعلم. وأبو العباس أحمد بن سريح (ت 306 هـ) ومحمد بن شجاع الثلجي (وبعضهم يصفحه بالبلخي، وهو غلط (ن ظ الزركلي - الأعلام 157/ 6) ت 266 هـ. وابن سريج شافعي، وابن الثلجي حنفي. (ن ظ إرشاد الفحول/ 202 - و«إحكام الفصول في أحكام الأصول»/ 240 - أبو الوليد الباجي/ ن ش دار الغرب الإسلامي بيروت/ط 1/ت 1407 هـ تحقيق عبد المجيد تركي.

(2) ذكر الشوكاني أن الواقفية في هذا الموضوع - وصلت أقوالهم إلى تسعة وقال: «الأول - وهو المشهور من مذهب أئمتهم - القول به على الإطلاق من غير تفصيل.
الثاني: أن الوقف إنما هو في الوعد، والوعيد دون الأمر والنهي حكاه «أبو بكر الرازي» عن «الكرخي». قال: وربما ظن ذلك مذهب «أبي حنيفة» لأنه كان لا يقطع بوعيد أهل الكبائر من المسلمين ويجوز أن يغفر الله لهم في الآخرة.
الثالث: القول بصيغ العموم في الوعد والوعيد، والتوقف فيما عدا ذلك، وهو قول جمهور المرجئة.
الرابع: الوقف في الوعيد بالنسبة إلى عصاة هذه الأمة دون غيرها.
الخامس: الوقف في الوعيد دون الوعد.
السادس: الفرق بين أن لا يسمع قبل اتصالها به شيئًا من أدلة السمع، وكانت وعدًا ووعيدًا، فيعلم أن المراد بها العموم، وإن كان قد سمع قبل اتصالها به أدلة الشرع، وعلم انقسامها إلى العموم والخصوص، فلا يعلم حينئذٍ العموم في الأخبار التي اتصلت به. حكاه القاضي في «مختصر التقريب».
السابع: الوقف في حق من لم يسمع خطاب الشرع عنه ﷺ وأما من سمع منه وعرف تصرفاته،=

Scanned by CamScanner

فالقول الأول لبعض الحنفيين. وبعض المالكيين، وبعض الشافعيين، الثاني لبعض الحنفيين، وبعض الشافعيين، وبعض المالكيين، وقالت طائفة: الواجب حمل كل لفظ على عمومه، وهو كل ما يقع عليه لفظه المرتب في اللغة للتعبير عن المعاني الواقعة تحته.

ثم اختلفوا على قولين، فقالت طائفة منهم إنما نفعل كذلك بعد أن ينظر هل خص ذلك اللفظ شيء أو لا، فإن وجدنا دليلاً على ذلك صرنا إليه، وإلا حملنا اللفظ على عمومه دون أن تطلب على العموم دليلاً، وهذا قول بعض الشافعيين، وبعض الحنفيين.

وقالت طائفة: الواجب حمل كل لفظ على عمومه، وكل ما يقتضيه اسمه دون توقف، ولا نظر، ولكن إن جاءنا دليل يوجب أن نخرج عن عمومه بعض ما يقتضيه لفظه صرنا إليه حينئذٍ. وهذا قول جميع أهل الظاهر وبعض المالكيين، وبعض الشافعيين، وبعض الحنفيين، وبهذا نأخذ وهو الذي لا يجوز غيره[1]...»[2].

= فلا وقف فيه. كذا حكاه الماوردي.
الثامن: التفصيل بين أن يتقيد بضرب من التأكيد فيكون للعموم، دون ما إذا لم يتقيد.
التاسع: أن لفظة المؤمن، والكافر حيثما وقعت في الشرع أفادت العموم دون غيرها، حكاه «المازري» عن بعض المتأخرين (م سا/ 203) وما ذكره عن المرجئة يخالف ما في كتب أصولية أخرى. إذ فيها أن المرجئة أنكروا أن تكون للعموم أي صيغة على الإطلاق (ن ظ: الآمدي) ونقل عن «الأشعري» القول بالوقف في إحدى الروايتين عنه، ووافقه عليه القاضي أبو بكر الباقلاني (ن م/ ن ص) و«الباقلاني» هو المقصود «بالقاضي» في «كتب الأصول» غالبًا.
وهل قال الشيخ «الأشعري» بالوقف، وإن توفرت القرائن؟ نعم نقل عنه هذا، لكنه غير صحيح، فقد نقل «الشوكاني» عن «إمام الحرمين»: أن هذا مما زل الناقلون عن «الأشعري» ومتبعيه فيه. (م سا/ 203) وقال الشيخ «الشيرازي»: «وقالت الأشعرية ليس للعموم صيغة (التبصرة 105) والمعروف أن الأشعرية لم يقولوا جميعًا بهذا الرأي. وإنما قال به بعضهم فقط. وقد فسر الوقف هنا بمعنيين:
أ ـ أنه (أي الوقف) التردد بين كون هذه الصيغ موضوعة للعموم وضعًا نوعيًا فتكون مجازًا فيه. أو وضعًا شخصيًا فتكون حقيقة فيه. (تيسير التحرير/ 1/ 197).
ب ـ عدم الحكم مطلقًا أي لا يدري أهي حقيقة في العموم أو الخصوص أو فيهما (المحلي) (حاشية البناني) 1/ 497 (تيسير التحرير).

(1) وهذا المذهب الذي اختاره «ابن حزم» هو مذهب أكثر حملة الشريعة (الإبهاج/ 2/ 88) مذهب الجمهور (الشوكاني م سا/ 201) وجماهير المعتزلة، وكثير من الفقهاء (الآمدي/ م سا/ 2/ 293) وعامة الفقهاء (الباجي/ م سا/ 233).
(2) «الإحكام في أصول الأحكام»/ مج 1/ ج 3/ 353.

وقد يقال: بأن الانطلاق من هذا النص لإثبات كون الألفاظ ينظر إليها تحت قواعد عامة، وقوانين مقررة. غير واضح، إذ يمكن أن ينظر كل أصولي في كل موضوع يبحثه على حدة، من غير أن تكون لديه قاعدة عامة يخضعه لها بمجرد تصوره.

إذ كلام «ابن حزم» في هذا النص محتمل لكلا الوجهين، وليس فيه ما يثبت أن الأصوليين منقسمون في مباحث الدلالة إلى مذاهب مبنية على قواعد عامة وأحكام كلية شاملة لجميع مواضيع مباحث الدلالة.

إذ من الممكن أن يكون انقسامهم إلى مذاهب مبنيًا على النظر المباشر في كل موضوع على حدة، فينظر هذا الأصولي - في ألفاظ العموم مثلاً - فيؤديه فيها نظره إلى أن الصواب هو حملها على الخصوص - مثلاً - وينظر آخر كمثل ما نظر الأول فيؤديه نظره إلى نفس مقالة الأول، فيقال في باب العموم: قال قوم: تحمل الألفاظ على الخصوص. وعندما نذهب إلى «الأمر» - مثلاً - نجد أن من قالوا: تحمل الألفاظ على الخصوص، - في باب العموم - لا يقولون به في باب «الأمر» وهذا - إن صح - سيثبت أنه لا توجد قواعد كلية شاملة لجميع المواضيع المعنية بالبحث الدلالي في «علم أصول الفقه».

الظاهر أن هذا غير صحيح بل الصواب أن من قال بحمل الألفاظ على العموم لا يريد به باب العموم وحده، وإنما يقصد به باب «الأمر» و«باب النهي». كل موضوع يتأتى فيه ذلك، كذلك.

وحمل الألفاظ على العموم معناه: أن يحمل الأمر على أقصى ما يدل عليه وهو الوجوب، والنهي على أقصى ما يدل عليه وهو التحريم، واللفظ العام على أقصى ما يدل عليه من جهة الشمول وهكذا.

وحمل الألفاظ على الخصوص معناه: أن يحمل «الأمر» على أدنى ما يدل عليه وهو الندب، والنهي على أدنى ما يدل عليه وهو الكراهة[1].

واللفظ العام على أدنى ما يدل عليه، وهو في الجمع[2] اثنان أو ثلاثة، وفي غيره - كالجنس - واحد، وهكذا.

---

(1) أو على ما هو أقل من ذلك.

(2) ما المقصود بالجمع هنا هل هو جمع قلة أو هو جمع كثرة؟ الأصوليون لا يفرقون بين جمع=

وأما التوقف فمعناه: الإمساك عن الحكم حتى يظهر المراد من تلك الألفاظ بالقرائن.

نصوص يوحي مضمونها بهذا الذي ادّعيناه:

قال ابن حزم: «الباب الثالث عشر. في حمل الأمر وسائر الألفاظ كلها على العموم...»[1].

وقال الغزالي: «فمن توقف في صيغة «الأمر»، توقف في صيغة «النهي» ومن حمله على الوجوب، حمل «النهي» على الحظر، ومن حمله على الندب حمل هذا على الكراهة، ومن حمل ذلك على رفع الحرج في الفعل، حمل هذا على رفع الحرج في ترك الفعل»[2].

وقال الآمدي: «...والخلاف في أكثر مسائله [أي النهي] فعلى وزان الخلاف في مقابلاتها من مسائل الأمر، ومآخذها كمآخذها، فعلى الناظر بالنقل والاعتبار»[3].

وقال الشوكاني: «ولا يخالف [أي النهي] الأمر في كونه يقتضي التكرار في جميع الأزمنة، وفي كونه للفور، فيجب تركه في الحال[4].

وقال الغزالي: «المتوقفون في صيغة «الأمر» توقفوا في صيغة العموم»[5].

وقال ابن حزم: «وقال بعض الحنفيين، وبعض المالكيين، وبعض الشافعيين: إن أوامر القرآن والسنن ونواهيهما على الوقف حتى يقوم دليل على حملها. إما على وجوب في العمل أو في التحريم، وإما على ندب، وإما على إباحة وإما على كراهة.

= الكثرة. وجمع القلة من حيث المبدأ، وإنما يفرقون بينهما من حيث المنتهى فمبدأهما عندهم ثلاثة، أو اثنان، ومنتهى جمع القلة عشرة. ولا نهاية لجمع الكثرة عندهم (البناني/ م سا/ 1/ 420) وهذا مخالف لما عليه النحاة الذين يجعلون مبدأ جمع القلة ثلاثة، ومبدأ جمع الكثرة عشرة (ن م/ ن ص).

(1) م سا/مج 1/ج 3/ 353.

(2) «المنخول»/ 126 ـ ن ش دار الفكر دمشق/ط 2/ت 1400 هـ تحقيق د. محمد حسن هيتو.

(3) م سا/ 2/ 275.

(4) م سا/ 193.

(5) م سا/ 138 - في هذا التعميم نظر، لأن بعض الناس قال: إن كان ذلك في الأخبار فلا صيغة له، وإن كان في الأمر والنهي فله صيغة تحمل على الجنس (ن ظ: التبصرة/ 105).

وذهب قوم من الطوائف التي ذكرنا، وجميع أصحاب الظاهر إلى القول: بأن كل ذلك على الوجوب في التحريم، أو الفعل، حتى يقوم دليل على صرف شيء من ذلك[1] . . .»[2].

التأمّل في هذه النصوص يكاد يرشد إلى أن الأصولي ينظر إلى جميع مواضيع مباحث الدلالة نظرة واحدة تحت قاعدة عامة.

ويتجلى ذلك في أن من قال في «الأمر» بالوجوب هو نفسه الذي يقول في «النهي» بالتحريم، ومن قال في «الأمر» بالندب هو نفسه الذي يقول في «النهي» بالكراهة وهكذا.

وهذا دليل على أن المرجعية هي قواعد عامة، يرجع تكونها لدى الأصوليين - في نظري - إلى نوع الأدلة المقبولة عند كل أصولي كما سيأتي.

ويجب أن نعلم بأن هذه المذاهب إنما هي في الألفاظ المجردة من القرائن وأما الألفاظ المقترنة بالقرائن، فإن ما تدل عليه القرائن هو الذي يصار إليه، بلا خلاف.

ولهذا شدّد النكير على من قال: إن الأشعري ومتبعيه اختاروا الوقف وإن وجدت القرائن الدالة على المعنى المقصود.

قال إمام الحرمين « . . .إنه لا يعتقد الوقف مع فرض القرائن الحالية على نهاية الوضوح ذو تحصيل»[3]. والله وفي التوفيق.

---

(1) هذا مذهب الجمهور صححه «ابن الحاجب» (الشوكاني/م سا/ 169) وقال الإمام الرازي إنه الحق عندنا (م سا/ 1/ 204) وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين (ن م/ن ص). وهو مذهب الفقهاء (الباجي/م سا/ 195) وهو مذهب الشافعي والفقهاء، جماعة من المتكلمين، كأبي الحسين البصري، وهو قول «الجبائي» في أحد قوليه (الآمدي/م سا/ 2/ 210) ويقال: إن أبا الحسن الأشعري أملى هذا المذهب على أصحاب أبي إسحٰق الإسفرائني ببغداد. (إرشاد الفحول/ 169) وفي «الإبهاج»: «قال الشيخ أبو إسحٰق: وهو الذي أملاه الشيخ أبو الحسن على أصحاب أبي إسحٰق، يعني المروزي ببغداد (2/ 22) وهذا الذي في الإبهاج هو الذي يؤيده التاريخ، لأن الأشعري توفي 324 هـ، والمروزي توفي 340 هـ، وأما الإسفرائيني فإنه قد توفي 418 هـ (الأعلام، الزركلي) واعلم أن عبارة الشوكاني هي: « . . . أملاه الأشعري على أصحاب» وزاد المحقّق عليه ما ذكر، وقال إنه اعتمد في ذلك على مرجع أصولية، وما في الإبهاج» هو الصواب قطعًا كما في مراجع أصولية أخرى غيره.

(2) م سا/مج 1/ج 3/ 269. (3) ن: البرهان/ 1/ 76.

الفصل السادس

في المرتكزات التي يعتمد عليها
في ترجيح ما يفيده اللفظ من الدلالة

من المعلوم أن قيمة الرأي، والمذهب، والفكرة، تكون عالية، وعميقة، وصائبة، إذا كان ما بنيت عليه عاليًا، وعميقًا، وصائبًا. وتكون منحطّة وسخيفة إذا كان ما بنيت عليه منحطًا وسخيفًا.

فما كان العقل ناصره، والتحقيق شاهده، فذاك بالهدى يتصل نسبه، وإلى معرفة الحق يوصل سببه، فهو دواء لكل داء ولذلك يذكره عاشقًا كل من يتلهف إلى الحقيقة قلبه، وجوهر كل بحث فكري وقطبه.

وأما ما خالف العقل وعانده، وحالف الهوى فنصر الباطل وسانده، فذاك من ثمرات المذاهب المتعفنة، الداعية إلى تحنيط عقول أمة طالما قرأت قول ربها: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: الآية 76].

إن البحث عما يستند إليه الأصوليون في آرائهم، وما يتوسلون به إلى إثبات أحكامهم، وتأسيس مذاهبهم، أمر مهم، ولا ندعي أننا ممن لهم القدرة على تجلية هذا الموضوع بما يكفي، ولكن عدم القدرة على إيصال الأمر إلى غايته، لا يمنع من المشاركة فيه ولو بإثارته. ومما لا شك فيه أن الأصوليين لا يركنون إلى ما ليس ذا صلابة في أسسه. وقوة في بنيته، كادّعاء الإلهام، والتمسك بالشعور بنور الأسرار، التي لا يقبلها عقل سليم. ولا نقل ديني صحيح[1].

---

(1) ومن المعلوم أن الإسلام لا يقبل ما يخالف العقل، فلا يوجد فيه ما ينشره دعاة الهروب من مقارعة الحجج، ومواجهة المفترين. هؤلاء الدعاة الذين تركوا ميادين العمل الفكري لدعاة الانحلال، وأئمة الفجور. وشغلوا الناس بما ترفضه العقول، وتناقضه النقول. كمثل الاستمداد من الموتى. وانتظار الأحلام التي يأتي من خلالها ما يزول به الإشكال، وتفسر به طبيعة ما لف الأقوام والأحوال. من المصائب والأهوال، وغير ذلك مما يندى له الجبين.

ومن ثم كان عملهم مبنيًا على ما تبنى عليه سائر الأعمال الفكرية الخالصة. المجردة من المعايير المزاجية النفسية، والأغراض الذاتية، وحتى لو أبداها مبد. أو انحاز إلى ترجيحها بالشبهات منحاز، ما كان لمنهجهم أن يحتضنها، إذ منهجهم مبني على حصر جميع الاحتمالات في موضوع بحثهم، ثم يفصلون الكلام في كل احتمال على حدة. وذلك بإبراز ما له وما عليه من حجج، فيؤخذ ـ بعد النظر ـ بما صح، ويطرح ما تبين أنه ضعيف، وسخيف، وهكذا حتى ينجلي وجه الحقيقة، ويلوح لذي عينين.

والأصوليون يسمون هذا المسلك عندهم بالقسمة الاستقرائية[1]، وهو مسلك يراد به حصر جميع جوانب الموضوع للبث فيه، بعد بحث خالص النظر.

وعند النظر الخالص، تسقط الشبهات، وتبقى الحجج، التي تقود الفكر إلى الصواب.

وقد طغى هذا المسلك على الأصوليين حتى في البحوث التي هي خارجة عن مسائل الأصول، فيستقصون في إيراد كل رأي، وإن كان أصحابه غير مسلمين كمثل إيرادهم رأي السمنية[2] في مبحث النظر هل مفيد للعلم أو لا؟

وكذلك في باب: إثبات كون التواتر يفيد العلم[3].

وإيرادهم ما يشرطه اليهود في التواتر[4].

---

(1) ن ظ: حاشية حسن الهروي، على حاشية الشريف الجرجاني على مختصر «المنتهى» لابن الحاجب/ 1/ 11. مثال ذلك قول «الرازي» (فاللفظة المشتركة، إما أن تكون مشتركة بين معنيين فقط. أو أكثر. فإن كان الأول فقد زال الإجمال، لأن اللفظ لما وجب حمله على معنى، ولا معنى له إلا هذان، وقد تعذر حمله على ذلك، فيتعين حمله على هذا، وإن كان الثاني وهو: أن تكون المعاني أكثر من واحد، فعند قيام الدليل على إلغاء واحد منها، وبقي اللفظ مجملاً في الباقي «م سا/ 1/ 110) ويسمى هذا عند المتكلمين بالسبر والتقسيم، وعند المناطقة بالشرطي المنفصل (ن ظ: المستصفى/ 1/ 32) وهو من مسالك العلة عند الأصوليين.

(2) فواتح الرحموت/ 1/ 23. «والسمنية من عبدة الأصنام، قالوا بقدم العالم، وبإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أن لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس، وأنكر أكثرهم المعاد، والبعث بعد الموت، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة...» (عبد القاهر البغدادي م سا/ 270).

(3) المستصفى/ 1/ 132 ـ «الآمدي»/ م سا/ 2/ 22.

(4) ن م/ 2/ 44.

وهذا الاستيعاب الوافي للآراء والأفكار، والعرض المسهب لأدلتها على مستوى واحد، سواء كانت أدلة ما ذهب إليه مؤلف الكتاب واختاره، أو كانت أدلة من خالفه سمة أيهم المؤلفات الأصولية المعتمدة[1]، ومن هنا نسجل أن المؤلفات الأصولية تمتاز بالإنصاف والعدل في منهجها. لأن مؤلفيها يجمعون بين آرائهم وآراء غيرهم، فيوردونها على قدم المساواة، ثم يناقشونها، مع إيراد أدلة كل طرف من غير تمييز.

وهذا الإيراد لمختلف الآراء لم يتخل عنه الأصوليون حتى في أكثر مؤلفاتهم اختصارًا[2].

وهذا يدل على أن عرض مختلف الآراء، والاستماع إلى مضمونها، من أجل تكوين صورة شاملة عن الموضوع أمر جوهري عند الأصوليين، وقد يكون لهذا الصنيع قصد آخر، وهو إظهار الرأي الصائب، وذلك لا يتجلى إلا بإظهاره بين أضداده، في عرض شامل تذهب الأوهام والظنون فيه، متى ظهر الصواب وصاحبه.

وسواء كان القصد هو هذا أو ذاك، فإن عرض الآراء والأفكار بالتساوي والإنصاف منهج أصولي.

وبعد هذه اللمحة عن بعض ما يتميز به البحث الأصولي[3]، ننتقل إلى ذكر مسالك الأصوليين في البحث عن مدلولات الألفاظ، وفي البحث في دلالتها.

وهو بحث أُريد من خلاله معرفة مقام كل واحد من المرتكزات التي يرتكز عليها الأصوليون، ويدلون بها أثناء المناقشة، والحوار. إذ ترى أن كل من أبدى منهم رأيًا يتبعه بما يعتبره مرتكزًا أو مرتكزات له، في اختياره لذلك الرأي.

ولا ريب أن مقام كل حجة يعلو ويشرف بقوة حجيتها، وينحط ويسقط بضعف حجيتها وسقوطها، حتى تظهر على أنها شبهة، أو شغبة على حد تعبير الإمام «ابن حزم» رحمه الله تعالى.

---

(1) من نماذجها «المعتمد» «لأبي الحسين» و«المحصول» «للرازي»، و«الإحكام» للآمدي.

(2) من نماذج ذلك: «جمع الجوامع» «للتاج السبكي»، و«المنهاج» «للبيضاوي».

(3) قد يقال بأن وصف جميع ما في كتب الأصوليين بالعمل الفكري حكم غير صائب لأن في بعضها الاعتماد على الكشف الباطني. كمثل في تيسير التحرير/ 1/ 31 من أن الحقيقة لا يكسبها إلا الكشف، وأن هذا كلام الإشراقيين، وأن الحق معهم «ولا يخفى أن فلسفة الإشراق مناهضة للعقل تمامًا»، نعم هذا صحيح، لكن مثل هذا لا يعتبر في علم الأصول، ولا يعتد به في جوهره.

هذا وإني وإن قصرت في الإحاطة بجميع تلك المرتكزات المختلفة، لساع إلى الإتيان بأهمها، ومعظمها.

وهذه المرتكزات هي:

1 ـ العقل[1].

(1) لقد اعتنى بعض الأصوليين بالعقل اعتناء خاصًا، فبحثوا في موجبات العلم، ومصادر المعرفة، وبحثوا في مراتب الإدراك، وكيفية الإدراك. وأما التصور والتصديق فإنهم قد أفاضوا فيهما القول. كما فسروا معنى الفكر، وغير ذلك كالعلم. ففي ما يخص موجبات العلم. قال الشربيني: «. . .إن الاعتقاد الواقع في النظر قد يكون طريقًا في الوقوف على موجب العلم من عقل أو حس أو عادة. . .» (م سا/ 1/ 144) كما بحثوا في كيفية ورود العلم بعد النظر الصحيح فاختلفوا فيها، فالأشعري قال: إن إفادة النظر الصحيح العلم يكون بالعادة، بمعنى أن الله تعالى أجرى عادته بإحداث العلم عقيب النظر.
وقالت المعتزلة: إن حصول العلم بعد النظر يكون عن طريق التوليد، بمعنى أن العلم متولد عن النظر، كتولد حركة المفتاح عن حركة اليد.
وقال الرازي: إن الحصول المذكور عقلي، أي لازم عقلاً، فلا يجوز انفكاكه كوجود الجوهر لوجود العرض، فلا يصح، أي يستحيل تخلف العلم عن النظر، فلا يصح أن يخلق الله أحدهما دون الآخر، بل إما أن يوجدهما معًا، أو يعدمهما معًا، كالقول في الجوهر والعرض، وهذا هو المختار عند الجمهور.
وقال الحكماء: إنه (أي العلم عقب النظر) حاصل بالتعليل، ومعناه أن النظر علة مؤثرة بالذات في حصول العلم عقبه (ن ظ: فواتح الرحموت/ 1/ 23 ـ 24 حاشية البناني/ 1/ 129 ـ 130).
وأما يخص مصدر المعرفة، فإن هذه القضية ضاربة بجذورها في أعماق التاريخ، فقد اشتغل الناس بها منذ أزمان سحيقة وبعيدة.
قال العلّامة محمد باقر الصدر: «. . .وإحدى تلك المناقشات الضخمة هي المناقضة التي تتناول مصادر المعرفة ومنابعها الأساسية بالبحث والدرس، وتحاول أن تستكشف الركائز الأولية للكيان الفكري الجبار الذي تملكه البشرية، فتجيب بذلك عن هذا السؤال: كيف نشأت المعرفة عند الإنسان، وكيف تكونت حياته العقلية بكل ما تزخر به من أفكار ومفاهيم، وما هو المصدر الذي يمدّ الإنسان بذلك السيل من الفكر والإدراك؟
إن الإنسان ـ كل إنسان ـ يعلم أشياء عديدة في حياته، وتتعدد في نفسه ألوان التفكير والإدراك، ولا شك في ـ أن كثيرًا من المعارف البشرية ينشأ بعضها عن بعض، فيستعين الإنسان بمعرفة سابقة على تكوين معرفة جديدة، والمسألة هي أن نضع يدنا على الخيوط الأولية للتفكير، على الينبوع العام للإدراك بصفة عامة.
ويجب أن نعرف قبل كل شيء أن الإدراك ينقسم بصورة رئيسية إلى نوعين:
أحدهما التصور هو الإدراك الساذج، والآخر التصديق، وهو الإدراك المنطوي على حكم، فالتصور كتصورنا لمعنى الحرارة أو النور أو الصوت، والتصديق، كتصديقنا بأن الحرارة طاقة=

....

= مستوردة من الشمس، وأن الشمس أنور من القمر، وأن الذرات قابلة للانفجار» (م سا/ 57 ـ 58).

نعم هذه هي صورة المعرفة البشرية وما تتكون منه، أما كيف نشأت هذه المعرفة، وكيف يحصل التصور ـ الشق الأول من الإدراك وكيف يقع التصديق، فإن هذا إذا أردنا إدراك ما قيل فيه على وجه التفصيل الكافي لتصوره، فإن ذلك سيخرجنا إلى ما لا يقبله موضوع كلامنا، لأن التفصيل في هذا يستوجب إيراد آراء الفلاسفة المختلفة المشارب وما تنبني عليه تلك الآراء، وغير ذلك مما يستدعيه المقام، ولذا سنقتصر على ما في كتب بعض «الأصوليين» بخصوص هذا الموضوع، فقد قال الشربيني: «وللسيد الشريف في حواشي «حكمة العين» تحقيق نفيس ينفعك في أمثال هذه المباحث.

قال: اعلم أن الجزء المادي كالجسم والجسماني أول إدراك يتعلق به هو الإحساس مكتنفًا بالعواض الخارجية، والغواشي الغريبة مع بقاء المادة، ثم التخيل مع غيبته، ففيه تجريد ما. ثم النفس بالقوة الواهمة تنتزع منه معنى جزئيًا، ليس من شأنه أن يدرك بالحواس الظاهرة. وبالقوة المتصرفة تنتزع منه أمرًا كليًا يصير معقولاً، فالمحسوس إنما يصير معقولاً في المرتبة الثالثة، وأولها إحساس به، ثم التخيل، ثم التعقل..» (م سا/ 1/ 143).

وأما الغزالي فإنه قد قسم المعاني إلى محسوسة، ومخيلة، ومعقولة، وقسم ما تدرك به إلى خمسة قوى:

القوة الحسية، والقوة الخيالية، والقوة العقلية، والقوة الفكرية والقوة العقلية. فذكر العقل مرتين، الأول: ذكره بمعنى القوة الخازنة، والثاني بمعنى القوة المتصرفة التي تدرك الحقائق المجردة (المستصفى/ 1/ 33). وبناء على ما مضى فإن الأصوليين يردون مصدر التصور إلى الانتزاع الذهني لها بواسطة القوة الواهمة من المحسوسات التي هي أول ما يدرك الإنسان.

وتسمى هذه النظرية نظرية الانتزاع، وهي نظرية جميع الفلاسفة المسلمين، وقد وضحها محمد باقر الصدر، فقال: « ... تتلخص هذه النظرية في تقسيم التصورات الذهنية إلى قسمين: تصورات أولية وتصورات ثانوية، فالتصورات الأولية هي الأساس للتصور للذهن البشري وتتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة فنحن نتصور الحرارة لأننا أدركناها باللمس، ونتصور اللون لأننا أدركناه بالبصر، ونتصور الحلاوة لأننا أدركناها بالذوق، ونتصور الرائحة لأننا أدركناها بالشم، وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا، فإن الإحساس بكل واحد منها هو السبب في التصورات ووجود فكرة عنه في الذهن البشري، وتتشكل من هذه المعاني القاعدة الأولية للتصور، وينشىء الذهن على هذه القاعدة التصورات الثانوية، فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء، وهو الذي تصطلح عليه هذه النظرية بلفظ الانتزاع». فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية، وهذه المعاني خارجة عن طاقة الحس. وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني الذي يقدمها الحس إلى الذهن والفكر...» (م سا/ 68 ـ 69).

هذا في ما يخص التصور، وأما في ما يخص التصديق، فإن أهل المذهب العقلي يقسمون المعارف البشرية إلى طائفتين: إحداهما معارف ضرورية أو بديهية التي لا يمكن للعقل أن ينكرها. كامتناع صدق النفي والإثبات على محل واحد، والحادث لا يوجد بدون سبب، =

2 ـ الأدلة الاستقرائية.

3 ـ العرف اللغوي.

4 ـ الحس.

5 ـ القياس في اللغة.

6 ـ الاحتياط.

7 ـ التيقن.

8 ـ الأساس العقدي.

9 ـ إجماع النحاة.

10 ـ عدم التكثير من مخالفة الأصل.

11 ـ التبادر.

12 ـ الأدلة النصيّة.

= والصفات المتضادة لا تنسجم في موضوع واحد، والكل أكبر من الجزء، والواحد نصف الاثنين، وتسمى هذه المبادىء الفطرية، والمبادىء الشريفة العالية، على حد تعبير ابن مسكويه (أحمد بن محمد بن يعقوب ت 421 هـ).

الطائفة الثانية: معارف ومعلومات نظرية. وهذه الطائفة لا تحصل على حكم في شأنها إلا بعد معارف ومراجعة لتلك الأفكار الفطرية، إذ لا يمكن صحة معلومة إلا بعد النظر في هذه المبادىء كمبدأ عدم التناقض ـ مثلاً، وهذه الأحكام الفطرية أودعها الله تعالى في الإنسان لتكون معياره وميزانه الذي لا يعرف الكذب. ولو انهارت هذه الأحكام الفطرية ما استطاع الإنسان أن يحصل على أي نظرية مطلقًا.

إذن التصديق مصدره هو هذه المعارف الفطرية فعلى أساسها يتم (ن ظ: فلسفتنا/ 70 ـ 71 ـ 72 ـ 73 ـ 84 ـ رسالة الإيمان 63) وقد جعل محمد باقر الصدر نظرية الانتزاع فيما يخص مصدر التصور، والنظرية العقلية فيما يخص التصديق، في المرتبة الأولى من بين تلك النظريات الأخرى الواردة في المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة، جعلها في المرتبة الأولى لما لها من مميزات بين تلك النظريات جعلها في المرتبة الأولى لما لها من مميزات وخصائص نالت بها الشرافة. وقد أبدى ذلك (ن ظم سا 152).

هذا وقد ناقش الأصوليون جوانب أخرى تتعلق بالمعرفة الفلسفية غير هذا الذي أشرنا إليه كمثل كون حقيقة العقل. ومقامه في المعرفة، ومحله (ن ظ: قواطع الأدلة/ 1/ 27). وكمثل كون الشعور إدراكًا (ن ظ: حاشية «البناني»/ 1/ 146).

وإنما أطلت الكلام هنا من أجل ربط ما يراه الأصوليون عن المعرفة بمنبعه الأصلي، وهو الفكر الفلسفي الإسلامي وإظهار صورته انطلاقًا من مراجع فلسفية، وأصولية، ن ظ: «البرهان» لإمام الحرمين/ 1/ 19 ـ 30 ـ «المنخول» للإمام الغزالي/ 34 ـ 62).

13 ـ حسن الاستفهام.

14 ـ عدم تكثير مخالفة الأصل.

هذه هي أهم المرتكزات وأغلبها ـ في حدود معرفتنا المتواضعة ـ التي نرى الأصوليين يعتمدون عليها في النقاش من أجل تقوية ما يرون من آراء ويختارونه من مذاهب.

وليست هذه المرتكزات متساوية قوة وضعفًا، بل بعضها قوي وبعضها ضعيف، وسيظهر ذلك مما يأتي، إذ سنتكلم على كل مرتكز منها على حدة، ليظهر أنه قوي أو ضعيف. والله ولي التوفيق.

وسيكون الكلام في التفصيل مسايرًا للترتيب الذي رتبنا عليه هذه المرتكزات، وإن كان بعض ما أخر منها أقوى من بعض ما قدم، فلا عبرة بالتقديم والتأخير من هذه الناحية هنا.

المرتكز الأول: العقل:

يعتبر الاعتماد على ما يؤدي إليه العقل من الإثبات أو النفي أمرًا جوهريًا في البحث الأصولي عمومًا، ومنه الجانب اللغوي.

ولا يخفى أن استعمال العقل يكون في كل موضع بمقتضى طبيعة ذلك الموضع، ومن هنا لا بد أن نحدد المقصود بالعمل العقلي داخل البحوث الأصولية. وهذا يدعو إلى مراعاة الخلاف الواقع في نظر الأصوليين للعقل فالمعتزلة ربطوا مسائلهم أساسًا بالحسن والقبح العقليين، سواء تعلق الأمور بأصول الفقه أو بغيره. وهم وإن بحثوا داخل «النص» فإنما يبحثون فيه باعتبار كون مضمونه تابعًا لما حكم به العقل من القبح والحسن، وبذلك يكون (أي العقل) أصلاً لما جاء به الشرع.

وغيرهم لا يرى هذا الرأي، بل يرى بأن العقل لا يقبح ولا يحسن، ولا ينفرد بالتشريع، فما أمر به الشرع فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح، والعقل يجب عليه أن يتبع الشرع.

ومن هذا المنطلق حدد غير المعتزلة عمل العقل في البحث داخل النص من غير محاولة ربطه بأي شيء آخر خارج الدلالة.

قال ابن السمعاني: «وأما العقل فليس بدليل يوجب شيئًا، وإنما يكون به درك الأمور فحسب أو هو آلة المعارف»[1].

وقال الشاطبي: «الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم، فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها، أو محققة لمناطها، أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة، لأن النظر فيها نظر في أمر شرعي، والعقل ليس بشارع»[2].

وقال الغزالي: «وأما العقل فلا يدل على الأحكام الشرعية، بل يدل على نفيها عند انتفاء السمع، فتسمية العقل أصلاً من أصول الأدلة تجوز..»[3].

إذن عمل العقل هو البحث داخل النص، فلا ينشىء حكمًا، ولا يستقل بتشريع.

«ولا يسرح في النظر إلا بمقدار ما يسرحه النقل»[4].

قد يقال: إن تحديد عمل العقل بهذه الصورة، يظهر أنه مقيد عن عمله الموضوعي، وهو الإنتاج المحض الآتي من تلقاء نفسه، إذ لا محل لثمرات العقل في كل موضوع يكون فيه العقل تابعًا لا متبوعًا، ومربوطًا إلى ميدان يشده، ويحجز عليه، وعليه فالعمل العقلي شرطه التحرر.

وفي البحث الأصولي العقل ليس محررًا بل هو آلة خاضعة لمضامين النص يميز بعضها عن بعض ويحقق في أحوالها، وما شابه ذلك.

هذا رأي مَن يرى في العقل غير ما يراه المسلمون، ثم إن الادعاء بأن تسليم العقل لمضمون النص من حيث صحته معنى وحكمًا وغاية، أمر ينبني على إقالة العقل من عمله، وتحديد فائدته في استنطاق الألفاظ عن مضامينها، ادعاء غير صحيح، إذ من الأحكام الفطرية التي تؤسس جميع المعارف الإنسانية عليها، والتي تزول الجبال ولا تزول، وجود الله تعالى، فوجوده سبحانه وتعالى من المبادىء التي يعتمد عليها الفكر البشري، وقد سبق الحديث عنها.

وإذا كان الأمر كذلك فإن تسليم النص الإلٰهي من جانب العقل مبني على هذا المبدأ الفطري الذي يولد مع ولادة الإنسان ويبقى معه أبدًا.

---

(1) «قواطع الأدلة»/ 1/ 22. وفي ص 27 ن م: «قال الشافعي: العقل آلة التمييز».

(2) م سا/ 1/ 13.

(3) المستصفى/ 1/ 100. ـ قد يأتي أنه يعتبر أصلاً في مسلك البحث.

(4) الإمام الشاطبي/ م سا/ 1/ 87.

وبناء على هذا فإن تسليم العقل الإلـهي عمل عقلي لأنه مبني على مبدأ عقلي نظري عزيز.

هذا فيما يخص تسليم العقل للنص مضمونًا وحكمًا، وأما عمل العقل داخل النص فإنه عمل عقلي أيضًا.

مظاهر العمل العقلي في مباحث الدلالة:

يتجلى العمل العقلي في البحث الدلالي في ثلاثة أمور:

الأول: تحقيق الماهية[1].

الثاني: إبراز أماكن التناقض، قصد توجيه موضوع البحث توجيهًا متفقًا مع العقل.

الثالث: الاعتماد عليه (أي العقل) في أمر ما كالمحال والممكن بغض النظر عن العادة الغالبة.

أما فيما يتعلق بالماهية، فإن الأصوليين يتسم مسلكهم في شأنها بالصرامة، وأن ماهية الشيء إذا تحققت بذاتياته لا تتبدل ولا تتغير. وأن صورتك لا يحملها غيرك، وأن تحقيق الماهية إنما تكون بما هو داخل في حقيقة الذات، والماهيات أمور انتزاعية[2]، انتزعها العقل مما ينظر فيه اعتمادًا على المميزات الخاصة بالمنظور فيه، وكل خرق لهذا الذي انتزعه العقل وتعقله مرفوض لأنه مخالف لما حدده العقل وبث الحكم فيه.

ويظهر تطبيق هذا في تحديد المصطلحات، وقد مر ما يكفي من الكلام عند ذكر ما يتعلق بالحدود (أي التعريفات) فيما يخص هذا الموضوع، كما مرت أمثلة تصور ذلك بما فيه الكفاية، ولا حاجة بنا إلى إعادة ما قد ذكر فكفى[3].

وأما ما يخص توجيه الموضوع توجيهًا ينسجم مع مبدأ عدم التناقض وعدم اجتماع الضدين، ولو كان التضادي بينهما عرفيًا، فإن عمل الأصولي في إطار ذلك مما يخصه، وينفرد بالنظر فيه.

---

(1) وهي من أركان العقل الأساسية، والتي تسمى بالأحكام الفطرية.

(2) قد سميناها فيما مضى الأمور الاعتبارية، ولا فرق في نظري بينهما.

(3) وقد مر أن تشبث الأصوليين بذلك كان سببًا للاختلاف مع الفقهاء في مصطلحات عدة.

ولذلك يقع التركيز عند الأصوليين في أول النظر على بحث الموضوع من جهة انتظام حاله، وخلوه من التناقض. ولما كان بحث هذا الأمر من عمل الأصولي قال «الغزالي»: «قال القاضي»: حظ الأصولي أن لا يجمع بين الأمر والنهي عنه في المسألتين. .»[1] يريد أن عمله محصور في درء توارد ضدين على محل واحد، وأما الأحكام العملية فأمرها إلى الفقهاء.

وهذا ما يفسر الكثير من الاختلافات التي لا تدرك أسبابها من أول الأمر، وخاصة عندما تصادفك عبارات تتضمن ما يعتبر أنه طرح لقضية لا يساورك شك في ثبوت وتقرر حكمها في الشرع، فتطرح من جديد عليك من أجل البحث في ثبوتها، وكيفية ذلك. وإنما يقع الاستغراب في نفس من سمع ذلك، لأنه لا يعلم أن المراد بقولهم ثبوت الشيء هو ثبوته عقلاً، لا ثبوته شرعًا بمعنى وروده فيه، وكما يقع ذلك القضايا الشرعية، يقع في القضايا اللغوية أيضًا.

نماذج من ذلك:

الحرام المخير[2] كيف يتصور؟

من عنوان المسألة يفهم وجه الإشكال، ويستمد ما يفضي إلى النزاع، إذ كيف يجتمع الحرام والتخيير؟ والحرام يباين التخيير في ماهيته، لأنه هو ما طلب طلبًا جازمًا تركه، والتخيير أمر توحي دلالته بعدم الكلفة.

وإذا جمع بينهما في محل واحد، فقد جمع بين متناقضين تمامًا، هكذا تبدو صورة هذه المسألة، إذن لا بد من توجيه نظري للتخلص من هذا التناقض سواء بالنسبة للمعتزلة الذين يعتبرون الحرام ذاتيًا، لأنه تابع للقبح الذاتي، فلا ينفك عنه لأنه من ماهيته، أو بالنسبة لغيرهم.

أما غير المعتزلة فإنهم يكفيهم أن يبدو صورة عقلية في كيفية الجمع بين الحرام والتخيير وكيف يتصور ذلك في الاستعمال اللغوي المتداول المألوف.

وذلك ما كان بالفعل، فإنهم قالوا: « . . .إنه لا مانع من ورود النهي بقوله: لا تكلم زيدًا أو عمرًا، وقد حرمت عليك.

---

(1) المنخول/ 129. وهذا الكلام جاء في موضوع «الصلاة في المكان المغصوب».

(2) قال رسول الله ﷺ: «لا يجمع بين المرأة وعمتها، ولا بين المرأة وخالتها». رواه الشيخان.

كلام أحدهما لا بعينه، ولست أحرم عليك الجميع ولا واحدًا بعينه. فهذا الورود كان معقولاً غير ممتنع، ولا شك أنه إذا كان كذلك فليس المحرم مجموع كلاميهما، ولا كلام أحدهما على التعيين، لتصريحه بنقيضه، فلم يبق إلا أن يكون المحرم أحدهما لا بعينه»[1].

وإنما كان هذا الجواب من غير المعتزلة سلسًا سهل المسلك بناء على أن الأحكام راجعة إلى كلام الشارع، أيًا كان ذلك الحكم، سواء كان حلالاً أو حرامًا أو غيره.

وأما المعتزلة فإنهم لو قبلوا هذا التوجيه الذي أبداه غيرهم، لانخرمت قاعدتهم التي يرون فيها أن التحريم الشرعي تابع للتقبيح العقلي، وأن التحليل تابع للتحسين العقلي، والحلال والحرام من صفات الأعيان، ولما كان هذا هو نظر المعتزلة لزمهم توجيه لهذه المسألة (أي الحرام الخير) توجيهًا يلائم مذهبهم هذا.

فكان رأيهم أن أنكروا عبارة «الحرام المخير» لأنه يوحي مدلوله بأن التحريم لا يرجع إلى صفات الأعيان، ولو أنهم قبلوا هذه العبارة لكان عليهم أن يقبلوا القبح المخير، بناء على مذهبهم السابق ذكره. فاختاروا عبارة «الأشياء المنهي عنها على البدل». وصورة ذلك: أن يقال للإنسان: لا تفعل هذا إن فعلت ذلك ولا تفعل ذلك الآخر. وهذا يرجع إلى النهي عن الجمع بينهما»[2].

وهذا التوجيه متفق مع مذهبهم تمامًا إذ يمكن أن يكون الشيء قبيحًا إذا جمع مع غيره، وحسنًا في حال انفراده.

ومثل هذه المسألة مسألة «الواجب المخير»، فهي أختها في جميع الأحوال[3]، إذ هما متفقان في وجوه الاستدلال، وفي عدد الأقوال.

وكذلك مسألة كيفية إيجاب الأمر لفروض الكفاية، كيف توجه مع ما عرف به الأمر[4].

---

(1) الآمدي: م سا/ 1/ 161 ـ 162.

(2) أبو الحسين المعتمد/ 1/ 169 ـ 170. ويعتبر أبو الحسين موافقًا للجمهور، مخالفًا للمعتزلة في هذه المسألة.

(3) ن ظ: المنخول/ 131 ـ 132 ـ مسلم الثبوت/ 1/ 110 ـ 111 ـ تيسير التحرير/ 2/ 218 ـ 219 ـ «الإبهاج»/ 2 / 80/ 81 ـ الإحكام الآمدي/ 1/ 162.

(4) ن ظ: «المعتمد»/ 1/ 138.

وكما ينظر في المصطلحات الفقهية وما أشبه ذلك قصد توجيهها توجيهًا خاليًا مما يتوهم أو يتصور أنه تناقض، كذلك في القضايا اللغوية وإن كانت مسلمة بحكم وقوعها وتداولها بدون منكر لها، فالأصولي لا يقنع بذلك.

مثال ذلك: الاستثناء، فالاستثناء متداول ومستعمل، استعمال جميع أدوات الكلام، ووسائل التفاهم والتعبير، ولم يكن يلاحظ فيه ما لا يتفق مع المقاييس العقلية.

فالنحاة عرفوا حاله بما يستفاد من ظاهر التعبير به، ولم يذهبوا أبعد من ذلك.

إلى أن أتى الأصوليون على بحثه فنظروا فيه نظرتهم العقلية الدقيقة العميقة المعروفة فتبين أنه لا يتصور عقلاً باعتبار ما فيه، وعليه فهو متعذر.

قال الشوكاني: «قد قال قائل: إن الاستثناء في لغة العرب متعذر، لأنه إذا قيل: قام القوم إلا زيدًا، فلا يخلو إما أن يكون داخلاً في العموم أو غير داخل، قال: والقسمان باطلان. أما الأول فلأن الفعل لما نسب إليه مع القوم امتنع إخراجه من النسبة، وإلا لزم توارد الإثبات والنفي على محل واحد وهو محال. وأما الثاني: فلأن ما لا يدخل لايصح إخراجه....»[1].

وقال «العضد»: يتبادر إلى الذهن في الاستثناء أنه تناقض، لأن قولك: علي عشرة إلا ثلاثة، إثبات للثلاث في ضمن العشرة ونفي للثلاث صريحًا ولا شك أنهما لا يصدقان معًا، والتناقض غير جائز سيما في كتاب الله تعالى..»[2].

إذن وجه التناقض هو ورود الإثبات على ثلاثة في قولك جاءني عشرة بحكم أن الثلاثة في ضمن العشرة، ثم ورد النفي عليهما في قولك: إلا ثلاثة، فورد النفي والإثبات (أي الحكم بهما) على محل واحد، وهو ثلاثة. هذا هو رأي. من قال: إن الاستثناء متعذر، لأنه لا يتصور عقلاً. وقد أجيب عن هذا بثلاثة أجوبة، قررت فيها دلالة الاستثناء على أوجه أخرى دفعًا لذلك التناقض.

---

(1) م سا/ 250.

(2) شرح عضد الدين والملة على مختصر المنتهى لابن الحاجب/ 2/ 135 ـ وبهامشه حاشية التفتازاني/ط 1/ ن ش. المطبعة الأميرية الكبرى، ببولاق مصر ـ ت 1316 هـ ط 2/ت 1403 هـ.

الجواب الأول: أنه لا تناقض، لأن المتكلم لم يحكم في ذهنه بالإثبات إلا على سبعة، فسلك في الأخبار بذلك مسلك التعبير بالاستثناء فقال جاءني عشرة إلا ثلاثة، فكان ما حكم به ذهنه وما دلت عليه عبارته متفقين، ومن ثم لم يرد النفي على ثلاثة مثبتة بل على ثلاثة منفية حكمًا لأنها منفية في الذهن، فكان ورود النفي في العبارة على محل منفي حكمًا، لأن الذهن لم يحكم عليه أصلاً إلا بالنفي [1] وعليه فلا تناقض في ذلك.

وهذا مثل التعبير بالكل، وإرادة الجزء، وإطلاق العموم وإرادة الخصوص، وبهذا تكون إلا ثلاثة من قولك «جاء عشرة إلا ثلاثة» قرينة صارفة عن إرادة العموم [2] وهو طريق في اللغة. معروف لأنه مجاز.

هذا مذهب الجمهور، وهو واضح بين، لكن «ابن الحاجب» رده بالإجماع على أن الاستثناء المتصل إخراج، والعشرة نص في مدلولها، والنص لا يتطرق إليه تخصيص، وإنما التخصيص في الظاهر.

قال «الزركشي» [3] وما قاله من الإجماع مردود، فإن مذهب الكوفيين أن الاستثناء لا يخرج شيئًا، فإذا قلت: قام القوم إلا زيدًا، فإنك أخبرت بالقيام عن القوم الذين ليس فيهم زيد، وزيد مسكوت عنه، لم يحكم عليه بالقيام ولا بنفيه.

قال بعض المحققين: وهذا الجواب الذي أجاب به الجمهور لا يستقيم غيره، لأن الله سبحانه قال: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا. . .﴾ [العَنكبوت: الآية 14]. . فلو أراد الألف من لفظ الألف لما تخلف مراده عن إرادته، فعلم أنه ما أراد إلا تسعمائة وخمسين من لفظ الألف.

الجواب الثاني: أن قول القائل: جاءني عشرة إلا ثلاثة هو بمنزلة سبعة. وأنهما كاسمين وضعا لمسمى واحد، أحدهما مفرد، والآخر مركب، وعلى هذا فإنه لا يتصور إخراج في قولك جاءني عشرة إلا ثلاثة لأنه مثل قولك جاءني سبعة [4].

---

(1) الشوكاني/ ن م/ ن ص ـ «العضد/ ن م/ ن ص.

(2) الشوكاني/ ن م/ ن ص ـ «العضد» ن م/ ن ص ـ فواتح الرحموت/ 1/ 316 ـ 317 ـ 318 ـ 319 ـ 320 ـ 321/ تيسير التحرير/ 1/ 289 إلى 298.

(3) الإمام محمد بن بهادر بن عبد الله (ت 794 هـ).

(4) الشوكاني/ ن م/ ن ص ـ فواتح الرحموت/ ن ص ـ تيسير التحرير/ ن ص.

وقد قرر «العضد» ـ رحمه الله تعالى ـ وجه هذا الرأي بقوله: «. . .وقد يعبر عن الشيء باسمه الخاص. وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه، وذلك في العدد ظاهر. فإنك قد تنقص عددًا من عدد حتى يبقى المقصود، وقد تضم عددًا إلى عدد حتى يحصل ذلك. قال الشاعر:

بنت سبع وأربع وثلاث هي حتف المتيم المشتاق

والمراد بنت أربع عشرة، ويعبر عنه بغيرهما. .»[1].

هذا مذهب القاضي أبي بكر «الباقلاني»، وجرى عليه الرازي في «المحصول» واختاره «إمام الحرمين»، واستنكر قول الجمهور، وقال: إنه محال لا يعتقده لبيب[2].

وقد رد «ابن الحاجب» هذا المذهب أيضًا وقال: «إنه خارج عن قانون اللغة، إذ لا تركيب من ثلاثة ولا يعرب الأول، وهو غير مضاف»[3]. وقد وضح «التفتازاني» معنى هذا القول فقال: «اعلم أنه لا نزاع في التركيب من ثلاثة ألفاظ فصاعدًا بطريق الإضافة، وإجراء الإعراب المستحق على كل من تلك الألفاظ، مثل «أبي عبد الله» و«أبي عبد الرحمٰن». ولا بطريق الحكاية وإبقاء اللفظ على ما كان عليه من الإعراب والبناء، مثل «تأبط شرًا»، وبرق نحره، والتسمية «بزيد منطلق»، أو ببيت من الشعر، وبألم، ونحو ذلك، منثورة نثر أسماء العدد من غير إعراب. وإنما الكلام في التسمية بثلاثة ألفاظ فصاعدًا، إذا جعلت اسمًا واحدًا على طريقة حضرموت، وبعلبك من غير أن يلاحظ فيها الإعراب والبناء الأصليان، بل يكون بمنزلة زيد وعمرو، يجري الإعراب المستحق على حرفه الأخير. وهذا ليس من لغة العرب بلا نزاع، صرح بذلك صاحب «الكشاف»[4] في بحث أسماء السور[5].

ولا خفاء في أن عشرة إلا ثلاثة. «إذا جعل اسمًا للسبعة، كان الإعراب المستحق في صدره، ولم يكن محكيًا عن أصل منقول عنه، إذ يختلف إعراب العشرة بحسب العوامل، فكان مما اتفقوا على أنه ليس من لغة العرب. هذا حقيقة الكلام، في هذا المقام. .»[6].

---

(1) ن م/ 2/ 137.
(2) الشوكاني/ ن م/ 250 ـ 251.
(3) «العضد»/ م سا/ 2/ 134.
(4) الإمام محمود بن عمر محمد «الزمخشري» (ت 538 هـ) وهو إمام من الأئمة الكبار.
(5) 1/ 19 ـ وما بعدها/ ن ش دار الكتاب العربي ـ لبنان ـ/ ت 1406 هـ.
(6) م سا/ 2/ 136.

هذا وجه ما ردّ به «ابن الحاجب» على هذا المذهب، بخصوص هذا الاعتراض، وله اعتراض بأوجه أخرى.

الجواب الثالث: أن المراد بعشرة في قولك ـ مثلاً ـ لزيد «على عشرة إلا ثلاثة» العشرة باعتبار الأفراد، أي الآحاد جميعها، ثم أخرجت ثلاثة بقولك: إلا ثلاثة، ثم أسندت إلى الباقي وهو سبعة، تقديرًا وإن كان الإسناد قبله، أي قبل إخراج الثلاثة ذكرًا، فكأنه قال له: على الباقي من عشرة أخرج منها ثلاثة، وليس في ذلك إلا الإثبات ولا نفي أصلاً، فلا تناقض[1].

والفرق بين هذا الجواب والجواب الأول، أن هذا الجواب يدل على أن الحكم لم يقع إلا بعد إخراج المستثنى، والأول يدل على أن الحكم الذهني على العدد المقصود كان قبل إخراج المستثنى.

وإنما أطلنا الكلام هنا لننقل صورة البحث العقلي الذي يخضع له الأصوليون مواضيع أبحاثهم، فأنت ترى بأنهم يحتكمون إلى العقل ومقتضياته، من غير رعاية الاستعمال اللغوي أو العرفي للألفاظ، إذ يجردون كل شيء يبحثونه مما عرف به، واشتهر به حاله عند الناس.

ثم ما اقتضاه العقل عندهم هو الذي يحكمون به، ولو كان فيه ما يناقض ويهدم ما هو معروف ومسلم عند الناس.

فقد رأيت أن إمام الحرمين لما أداه نظره إلى خلاف ما عليه الجمهور، خالفهم ولم يعتد إلا بما حكم به عقله، وقال: إن ما قاله الجمهور محال، لا يعتقده لبيب.

وهذه صورة رائعة من التحرر العقلي الذي يتسم به البحث الأصولي، على العموم، فالأصوليون لا يسلمون من موضع البحث ما يسلمون إلا بعد عرضه على العقل، فإن قبله العقل قبل بحثه والنظر فيه، وإن رفضه العقل رفض.

---

(1) حاشية البناني/ 2/ 13 ـ 14 ـ العضد/ م سا/ 2/ 135 ـ تيسير التحرير/ 2/ 291 ـ وهذا مذهب لبن «الحاجب» ووافقه «السبكي»، و«العضد» عليه، ورجحه الصفي الهندي محمد بن محمد بن عبد الرحيم بن محمد ت 715) وجماعة من أهل الأصول. ورده ابن الهمام و(محمد بن عبد الواحد ت 861 هـ). وأجاب عن اعتراضات «ابن الحاجب» عليه (ن ظ: م سا/ 1/ 291).

وهذا تجده في أول كل موضوع يراد بحثه والنظر فيه في هذا «العلم» فما مر في الاستثناء تجده في كل ما يراد بحثه، «كالمترادف» و«المشترك»، وجميع ما يتعلق به البحث الأصولي من مواضيع، وكل موضوع ينظر فيه بحسب ما يقتضيه حاله.

وإلى هذا المعنى يشير الشنقيطي بقوله: «واعلم أن الشأن عند أهل الأصول أن يتكلموا أولاً في المسألة على الجواز العقلي، فإن امتنع الشيء عقلاً علم ضرورة امتناع وقوعه، وإن جاز عقلاً نظروا بعد ذلك هل وقع في الشرع أو لا. فإذا قال الأصولي: يجوز ذلك، أو يمتنع. فإنما مراده في العقل»[1].

ولا ريب أن العمل العقلي عند الأصوليين في أقصى مداه، وأعلى درجته، فالعقليات عندهم أمور لا تقبل الخلف والجدال متى تحقق شيء منها. قال إمام الحرمين: ««لا إجماع في العقليات» لأن المعتبر فيها الأدلة القطعية، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق، ولم يعضدها وفاق»[2].

وهكذا اعتبر المعارض العقلي مما يجب اعتباره وعده أمرًا حاسمًا في الحكم على النص بالصحة، أو بعدمها، مع معتبرات[3] أخرى لها نفس الحكم.

قال الرازي: « . . . فإنه لو قام دليل قاطع عقلي على نفي ما أشعر به ظاهر النقل فالقول بهما محال، لاستحالة وقوع النفي، والإثبات، والقول، بارتفاعهما، محال، لاستحالة عدم النفي والإثبات.

والقول بترجيح النقل على العقل محال، لأن العقل أصل النقل، فلو كذبنا العقل لكنا قد كذبنا أصل النقل، ومتى كذبنا أصل النقل، فقد كذبنا النقل. إذ تكذب أصل صحيح النقل بتكذيب العقل: يستلزم تكذيب النقل: «فعلمنا أنه لا بد من ترجيح دليل العقل»[4].

وحاصل القول: إن للعقل مكانة كبرى في هذا العلم، وأنه مطلق لا حجر عليه. فلا يخضع لما تراكم عند الناس من مفاهيم درجوا على وضعها موضع القبول والتسليم. لعدم تصفحهم لأحوالها بمقاييس العقل، ولا لمصالح مادية تفرض توجيه النظر عليهم لغير ما تحكم به العقول، ولا لسلطة بشرية تلزمهم السير على نهج يفضي

---

(1) نشر البنود/ 1/ 31. (2) ن م/ 2/ 81.

(3) وهي تسعة أمور سبق ذكرها.

(4) م سا/ 176 ـ 177 ـ ن ظ: التعارض والترجيح/ د. محمد الحفناوي/ 225.

بهم إلى رضى الأسياد. وإن كان فيه تحنيط العقول بالتمويه، وإظهار الأشياء على غير مظاهرها الحقيقية ولا يسعون إلى الله تعالى باسم العقلانية المؤلهة للشيطان، والمقودة بقوة «السادية»[1] والداعية إلى تقديس، الفروج، وعبادة «أمون»[2]، وإنما ينظر الأصوليون بعقولهم خدمة للروح، وسعيًا إلى إصلاح الدنيا والآخرة.

أقول هذا لمن يدعون العقلانية، ويسمون أنفسهم بالتنويريين، وما لهم في العقل من نصيب، لأنهم مخدرون، منبهرون مستهزئون بأهل العقل الحقيقيين.

المرتكز الثاني: الأدلة الاستقرائية:

قال «التفتازاني»: «هي ما ثبت في الكتاب، والسنة، واستدلالات العلماء»[3].

قال «العضد»: «ومرجعها تتبع مظان استعمال اللفظ، والأمارات الدالة على المقصود به عند الإطلاق»[4].

إذن الدليل الاستقرائي هو ما ثبت وجوده في كتاب الله تعالى، أو في سنة رسوله ﷺ أو في كلام العلماء واستدلالاتهم ويسمى هذا الدليل استقرائيًا لأنه توصل إلى إدراكه عن طريق الاستقراء.

ومن المقرر أن ما عرف باستقراء اللغة، وتصفح وجوه الاستعمال، أقوى مما عرف بالنقل الصريح.

وكتاب الله تعالى أول ما تستقرأ فيه أحكام الأوامر، والنواهي، والعموم والخصوص وغيرها لمعرفة الغالب من الأحكام المختلفة التي تقع على تلك الألفاظ ليجعل حجة وأصلاً يحمل عليه مفهوم تلك الألفاظ عند التجرد والخلو من القرائن.

وقد اعتمد الأصوليون على هذا المنهج، ففي باب: «ورود الأمر بعد الحظر»، فقد اعتمد من قال: إن الأمر بعد النهي للإباحة[5]، على استقراء ما في

---

(1) «السادية»: مرض مدفوع بالغريزة الجنسية. (2) إله المال.

(3) م سا/ 2/ 81. (4) ن م/ ن ص.

(5) وقد رجحه ابن الحاجب، ونقله ابن «برهان» في «وجيزه»، عن أكثر الفقهاء والمتكلمين، وابن «التلمساني» (أبو محمد عبد الله بن محمد ت 557 هـ) في «شرح العالم» عن نص «الشافعي» وكذا نقله عن نصه عبد العزيز بن عبد الجبار الكوفي، كما نقله «الأصبهاني» في «شرح المحصول». وقال «القاضي» في «التقريب»: إنه أظهر أجوبة «الشافعي» وحكاه «الشيخ أبو إسحاق الإسفرائيني» في «باب الكتابة» من «تعليقته» عن الشافعي. وقال «الشيخ أبو إسحٰق»: للشافعي كلام يدل عليه وقال «ابن السمعاني»: عليه دل ظاهر قول: «الشافعي» في «أحكام=

الكتاب العزيز من أمثلة ورد فيها الأمر بعد النهي ودلت على الإباحة وعلى غيرها.

كما اعتمد على استقراء ما في السنة من مثل هذه الأمور أيضًا، فكان الاعتماد على غلبة الاستعمال[1].

وإذا كان الاعتماد على استقراء ما في كتاب الله تعالى، وما في سنة الرسول ﷺ للغاية التي سبق ذكرها، فكذلك تستقرأ استدلالات العلماء.

وفي مقدمة العلماء الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ. فالأصوليون يستدلون بالأحكام التي حكم بها الصحابة، والفتاوى التي أفتوا بها، وما إلى ذلك في ترجيح ما يدل عليه اللفظ المبحوث فيه. وكل يعتمد على الاستقراء والاطلاع على مختلف آرائهم.

ولا شك أن ثبوت ما حكم به الصحابة أو أفتوا به بعد ثبوته بالاستقراء يسمى إجماعًا.

واعتماد الأصوليين على ما فهمه الصحابة من دلالات الألفاظ، أخذا من فتاواهم وأحكامهم، أشهر من أن يمثل له.

فقد استندوا إليه في كون الأمر للوجوب[2]، وكون النهي للتحريم، وكون اللفظ العام يفيد الاستغراق[3]، وغير ذلك.

ويعتمد الأصوليون أيضًا على استعمالات الفقهاء لوجود ما يدل عليه اللفظ المبحوث، بأن ينظروا في أحكام الفروع الفقهية التي بنيت على ذلك اللفظ، وبذلك سيعلمون رأي أولئك الفقهاء فيما تقضيه دلالة اللفظ أو تدل عليه عندهم.

= القرآن» (الإبهاج/ 2/ 44). وهو ـ أيضًا مذهب «أبي الفرج» (عمرو بن محمد الليثي «المالكي» ت 330 هـ) و«القاضي» عبد الوهاب المالكي (أبو محمد بن علي بن نصر ت 422 هـ) و«ابن خويز منداد» (محمد بن أحمد ت 390 هـ). (الباجي/ م سا/ 200) وهو مذهب متأخري المالكية (نشر البنود/ 1/ 164).

(1) ن ظ: «تيسير التحريري»/ 1/ 345 ـ الإبهاج/ 2/ 45 ـ المستصفى/ 1/ 435.

(2) ن ظ: الإحكام للآمدي/ 2/ 214 ـ «المعتمد»/ 1/ 68 ـ 69.

(3) «التبصرة»/ 106 إلى 114 ـ إحكام الفصول/ 234 إلى 240 ـ «إرشاد الفحول»/ 201 ـ 200 ـ تيسير التحرير/ 1/ 189 ـ 199.

فإذا اتفق الفقهاء على رأي فإنه يحتج به أصوليًا[1]، وذلك كاتفاقهم على القول بصيغة العموم. ولا يضر في هذا الشأن إن كان من خالفوا قلة، وقد سمي اتفاقًا تجوزًا، وفي التحقيق ما هو إلا رأي الأغلبية[2].

المرتكز الثالث: العرف اللغوي:

ومعناه: ما يفهم عليه اللفظ عرفًا وتتصور به دلالته ومقتضاه في أذهان الناس العقلاء عند سماعه، وهو مرتكز ومستند في ترجيح الدلالات بعضها على بعض عند الاختلاف. وهو أيضًا مستند في تأييد ما فهم من اللفظ، متى وافقه.

ويمثل الأصوليون في هذا الموضوع بالمولى مع سيده، وإنما يمثلون بذلك لكون الطاعة قسمًا مشتركًا بين المقيس والمقيس عليه، فطاعة الإنسان لخالقه لازمة، وطاعة المولى لسيده كذلك فيما يختص بالخدمة والعمل.

وقد كثر إيراد الأصوليين في تأييد ما ذهبوا إليه لهذا المستند، مثال ذلك:

قال الشيخ أبو إسحٰق الشيرازي ـ رحمه الله تعالى ـ في تأييد كون الأمر للوجوب: «ويدل عليه أن السيد من العرب إذا قال لعبده: «اسقني ماء» فلم يسقه، استحسن العقلاء توبيخه، وتأديبه.

فلو لم تكن هذه الصيغة مقتضية للوجوب عند استدعاء الفعل بها لما حسن به معاقبته على ترك الفعل وتوبيخه على الإعراض عن الامتثال. فلما حسن ذلك دل على أن الصيغة تقتضي الوجوب...»[3].

وهكذا على هذا الوجه يأتون بهذا الدليل في مواضع شتى.

المرتكز الرابع: الحس:

والمراد به ـ هنا الذوق[4]، والذوق ـ اصطلاحًا ـ: «قوة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام، ومحاسنه الخفية».

---

(1) وهذه الحجة ـ وإن كانت ظنية ـ فإنه يؤخذ بها، لأن المباحث اللفظية لا يرجى فيها اليقين. كما قال الإمام الرازي (ن ظ: المحصول/ 1/ 218) و(«إرشاد الفحول»/ 170).

(2) وقد يكون إجماعًا، قال «الشوكاني»: «قد أجمع العلماء مع اختلاف أعصارهم على الاستدلال بالنواهي على أن المنهي عنه ليس من الشرع، وأنه باطل لا يصح» (م سا/ 195).

(3) شرح اللمع/ 1/ 210.

(4) قد سبق أن الحس من موجبات العلم، ولكنه بذلك المعنى ليس مرادًا هنا، وذلك الحس الذي هو من موجبات العلم هو الذي عده «أبو العباس بن القاص» (أحمد بن أحمد ت 335 هـ) من=

ويستخدم الحس دليلاً، لكنه ضعيف، ووجه ضعفه بين، وهو أن الناس تختلف أذواقهم قوة وضعفًا، ولو ترك الناس معتمدين على أذواقهم من غير ضابط، لادعى كل واحد الصواب، وهذا سبيل إلى الفوضى، لكنه يعتمد أحيانًا.

فعندما قال «التاج السبكي»: «وإن ورد «الخطاب» سببًا وشرطًا ومانعًا، وصحيحًا، وفاسدًا فوضع «قال «البناني»: «. . .الصواب بشهادة الذوق أن «الواو» بمعنى «أو» فليتأمل»[1].

وقال «أبو الحسين البصري» - في مسألة كون الأمر بالشيء، نهيًا عن ضده: «. . .إن صيغة «لا تفعل» وهو النهي موجودة في الأمر. وهذا لا يقولونه لأن الحس يدفعه»[2].

وهكذا وقع في نصوص أخرى اعتبر فيها الحس (أي الذوق) دليلاً، وهكذا يقع الإيراد.

المرتكز الخامس: القياس في اللغة:

هذا أيضًا من مستنداتهم، لكن قبل أن ندخل في صلب الموضوع يجب توضيح معنى «القياس في اللغة» أصوليًا.

اتفق الأصوليون[3] على أن مورد الكلام في هذا الموضوع هو المشتق الذي اشتمل على وصف كانت التسمية.

لأجله كالخمر فإنه اسم مشتق من وصف تضمنه، وهو تخمير العقل، أي ستره.

هذا هو محل الكلام[4]، وأما وجه البحث فيه فهو: هل يمكن أن نطلق على

= الأصول التي يقع بها وفيها بحث «الأصوليين» وهي سبعة: الحس، والعقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، والعبرة، واللغة، (ن ظ: قواطع الأدلة/ 1/ 22) و(المنخول/ 49 ـ 50 ـ 51).

(1) م سا/ 1/ 84. (2) م سا/ 1/ 97.

(3) المنخول/ 71 ـ 72 ـ نشر البنود/ 1/ 111 ـ إرشاد الفحول/ 40 ـ 41 ـ التبصرة/ 444- المحصول/ 2/ 418 ـ 419 ـ 420 ـ 421 ـ المستصفى/ 2/ 331 ـ شرح التنقيح/ 412- 413.

(4) قال تاج السبكي: « . . .واتفق الكل على امتناع جريان القياس في أسماء الأعلام. . . واتفقوا على امتناعه أيضًا في أسماء الفاعلين، والمفعولين، وأسماء الصفات، كالعالم، والقادر، لأنها واجبة الإطراد. نظرًا إلى تحقق معنى الاسم. فإن العالم من قام به العلم. فإطلاقه على من قام=

كل ما ستر العقل خمر إطلاقًا حقيقيًا[1] ـ أو لا؟ ـ مثلاً.

في هذه المسألة خلاف.

فمن الأصوليين من جوزه، ومنهم من منعه[2]. وفي هذا كلام طويل. والذي يهمنا هنا هو أن الأصوليين حددوا موضع النزاع في المشتق الدائر مع صفته. وفي النقاش بين الأصوليين من أجل إثبات دلالة ما أو نفيها أو ما سرى ذلك المسري تجد نوعًا آخر من القياس اللغوي الذي لم يعلم رأيهم فيه، لأنهم لم يذكروه فيما اتفق على أنه لا قياس فيه، ولا فيما اختلف فيه.

ولا يخفى أن النافين للقياس في اللغة مطلقًا. رأيهم واضح وبين. لأنه شامل لجميع أشكال القياس اللغوي.

وأما القائلون به (أي بالقياس في اللغة) فإنهم ناقشوا المشتق فقط. وما يرد في الاحتجاج بين الأصوليين هو قياس لفظ على لفظ آخر مقابل له تقابلاً[3] ما من أجل حمل دلالة المقيس على دلالة المقيس عليه.

وهذا يغاير تمامًا ما كان الأصوليون قد جعلوه مورد الكلام في هذه المسألة، وموضع النقاش.

وعلى أي حال، فالأصوليون يعتمدون في الاحتجاج لإثبات الدلالة على القياس في اللغة بهذه الصورة التي ذكرناها لها من حمل دلالة على أخرى[4].

نصوص من ذلك:

قال الغزالي ـ موردًا احتجاج من يقول إن الأمر يقتضي التكرار: «..صم كقوله: لا تصم، وموجب النهي ترك الصوم أبدًا، فليكن موجب الأمر فعل الصوم

= به العلم بالوضع لا بالقياس... وإنما النزاع في الأسماء الموضوعة للمعاني المخصوصة. الدائرة مع الصفات الموجودة فيها وجودًا وعدمًا كالخمر. وكالإطلاق اسم السارق على النباش بواسطة مشاركته للسارق في أخذ المال على سبيل الخفية...» (الإبهاج/ 3/ 33).

(1) وأما إطلاقه عليه مجازًا فلا خلاف فيه (إرشاد الفحول/ 40).

(2) وفي المسألة مذهب ثالث. وهو مذهب من قال بالتفصيل بين الحقيقة والمجاز، فيجيز ذلك في الحقيقة دون «المجاز» (ن ظ: نشر البنود/ 1/ 111) و(حاشية العطار/ 1/ 355).

(3) ولعل هذا التقابل هو الجامع.

(4) قال الغزالي: «...لا قياس في فهم معاني الألفاظ وفحواها» (المنخول/ 216 ـ وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا القياس (أعني قياس دلالة على أخرى) لا يجوز وخلاصة القول: إن هذا الموضوع لم يحرر بما يكفي ـ في نظري.

أبدًا، وتحقيقه: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، فقوله: قم، وقوله لا تقعد واحد، وقوله: تحرك، وقوله: لا تسكن، واحد، ولو قال: لا تسكن، لزمت الحركة دائمًا، فقوله: تحرك يتضمن قوله لا تسكن...».

ثم قال رادًا لهذا المستند: «إن القياس باطل في اللغات لأنها لا تثبت توقيفًا»[1].

وقال الآمدي ـ وهو يأتي بحجج من قال: إن الأمر يقتضي المرة الواحدة: «أنه لو قال القائل: «صام زيد» صدق على المرة الواحدة من غير إدامة فليكن مثله الأمر».

ثم قال معلقًا على ذلك: «... إن ذلك قياس في اللغات، فلا يصح»[2].

وقال «الشوكاني» ـ ذاكرًا حجج من قال إن الأمر يقتضي الفور ـ: «واحتجوا ثانيًا: «بأن النهي يفيد الفور. فكذا الأمر، والجامع بينهما كونهما طلبًا.

وأجيب: بأنه قياس في اللغة، وقد تقدم بطلانه»[3].

هذه أمثلة مما قيست فيه الأفعال بعضها على بعض.

ويرد مثل ذلك أيضًا في قياس الإنشاء على الخبر.

قال الشوكاني: «واحتج القائلون بالفور: بأن كل مخبر بكلام خبري، «كزيد قائم» ومنشىء، كبعت وطالق: يقصد الحاضر، عند الإطلاق عن القرائن حتى يكون موجدًا للبيع والطلاق بما ذكر. فكذا الأمر، والجامع بينه وبين الخبر كون كل منهما من أقسام الكلام، وبينه وبين سائر الإنشاءات التي يقصد بها الحاضر، كون كل منهما إنشاء. وأجيب بأن ذلك قياس في اللغة...»[4].

وعلى هذا المسلك يجري الكلام في النصوص التي اعتمد فيها هذا المستند كلها، هي كثيرة.

وقد أدى عدم تحديد مفهوم هذا المصطلح هنا إلى إنكار بعض الأصوليين لاستعمال «القياس في اللغة في موضع، والقبول به في موضع آخر.

---

(1) المستصفى/ 2/ 5 ـ اعتمد على هذا القياس اللغوي وتمسك به «الإسفرائيني (ن ظ: المنخول/ 109).

(2) م سا/ 2/ 229. (3) م سا/ 179.

(4) ن م/ ن ص.

فمن أمثلة ذلك: أن «التاج السبكي» قال في رد قياس الأمر على النهي: «. . .فالصواب في الجواب أن يقال: هذا إثبات اللغة بالقياس، وليس بصحيح. .»[1].

وقال ـ موردًا ما احتج به من قال: إن الأمر المقيد بالشرط أو الصفة لا يفيد التكرار لفظًا: « . . .إنه لو قال لامرأته: «إن دخلت الدار فأنت طالق» لم يتكرر الطلاق بتكرّر الدخول، ولو دل عليه لفظًا لتكرر، كما لو قال لها: «كلما دخلت» وإذا لم يدل عليه في الإنشاء فلا يدل عليه في الأمر، لأنه إنشاء معلق مثله، وأقرب من هذا المثال أن يمثل بقول الرجل لوكيله:

«وكلتك في طلاق زوجتي، ولا تطلقها إلا إذا دخلت الدار»[2].

وهذا أيضًا قياس في اللغة، بناء على تعميم المفهوم المستفاد من عدم تحديدهم لمفهوم هذا المصطلح، إلا أن «التاج السبكي» لم يرد هذا النص اطلاقًا، مع ما تضمنه من القياس في اللغة، وهو ما ردّ به النص الأول، كما ترى، وهذا يدل على أن القياس اللغوي في ميدان النقاش بين الأصوليين ليس له مفهوم مجمع عليه.

وبسبب ذلك يلتبس ما هو قياس اللغة بما هو ثابت بالاستقراء، أحيانًا.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يلاحظ أن الأصوليين مختلفون فيما يخص موضع ذكر هذه المسألة.

فأغلب الذين لا يجيزونه (أي القياس في اللغة) يذكرونها في مباحث اللغة.

والذين يجيزونه يذكرونها في «القياس».

وليس معنى هذا أن ترابطًا لازمًا يوجد بين إجازته وذكره في باب القياس، وبين نفيه وذكره في باب اللغة، فالغزالي ذكره في «المنخول» في باب اللغة[3]، وذكره في «المستصفى» في باب القياس[4]، وهو من المانعين له، وكذلك «الشيرازي»، ذكره في

---

(1) الإبهاج/ 2/ 53.

(2) ن م/ 2/ 57 ـ وورد مثل هذا الكلام في كلام «ابن حزم» حين قال: « . . .ولا فرق بين الأخبار والأوامر في كل ذلك» م سا/ 3/ 372) مع أن اللغة في رأيه ـ توقيف من الله تعالى (ن م/ 1/ 32) ـ كما ورد مثل ذلك ـ أيضًا ـ في كلام «أبي الحسين»/ م سا/ 1/ 69).

(3) ص/ 71. (4) م سا/ 2/ 331.

«شرح اللمع، في اللغة، وفي التبصرة في القياس[1]، إلا أنه لا يمكن أن نقول: إنه لا دلالة إطلاقًا لهذا الاختلاف الواضح بين الإيرادين، وخاصة إذا اعتبرنا أن القائلين بالمنع اختاروا موضعًا، والقائلين بالجواز اختاروا موضعًا آخر. وهذا بلا شك فيه ربط نوع الرأي بنوع الموضع بشكل ما.

المرتكز السادس: الاحتياط:

يعتمد على ما هو أحوط، لأن فيه براءة الذمة، وإزالة التردد، لما يستلزمه من حمل الشيء على أعلى مراتبه[2]، وهو ما يؤدي إلى تطبيق شامل لجميع متضمن ذلك الشيء، ومقتضياته.

وهذا يتوافق مع قلب المؤمن الخائف من تقصير أو نقص فيما طلب منه شرعًا.

والذين يقولون: إنه لا يجوز حمل اللفظ على عمومه إلا بعد التيقن من عدم وجود ما يخصصه نظروا إلى أنه لا يوجد عام غير مخصص إلا قليلاً فبنوا على ذلك قولهم هذا. وإنما قالوا ذلك لما تصور في أذهانهم، بحكم الاستقراء ونتائجه، فصار حمل اللفظ العام - في نظرهم - على العموم قبل البحث عن المخصص، أمرًا مخالفًا لما عليه واقع الأمر.

لكن الصواب هو النظر إلى أن من بلغه لفظ عام فحمله على أعلى مراتبه، من غير بحث عن مخصص يعد ممتثلاً لما أمر به شرعًا، وهذا هو المطلوب.

والله تعالى لا يحاسب خلقه إلا ما أمرهم به، وأطلعهم عليه.

قال ابن حزم: «... ونقطع أيضًا بأن من بلغه العموم، ولم يبلغه الخصوص، أو بلغه المنسوخ، ولم يبلغه الناسخ، فإن الله تعالى لم يلزمه قط إلا ما بلغه، لا ما لم يبلغه، قال تعالى: ﴿لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾ [الأنعام: الآية 19]..»[3].

هذه من جهة، وأما من جهة فإن الله تعالى وعد ببيان كل ما ورد في دينه مما يجب فهمه للعمل به.

---

(1) م سا/ 1/ 185 - وما بعدها وقد أجازه فيه - 4/ 444 - وقد أجازه فيها أيضًا.

(2) هذا بناء على أن الاحتياط: حمل الشيء على أعظم مراتبه كما في «إرشاد الفحول»/ 75 وفيها أيضًا: أنه لا يصار إلى الاحتياط بمعناه السابق إلا إذا خلا من الغرر «وورد في «تيسير التحرير» أن معنى الاحتياط هو العمل بأقوى الدليلين»/ 2/ 116.

(3) م سا/مج 1/ 3/ 368.

قال تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿١٩﴾﴾ [القِيَامَة: الآية 19][1]، هذه هي صورة ما فيه الكلام في هذا الموضوع، ولا نتجاوز في الكلام أكثر مما يتحقق به تصور الموضوع الذي فيه الحديث.

ولندخل إلى صلب الموضوع قائلين:

اعتمد حمل الألفاظ على العموم سواء كانت أوامر، أو نواهي، أو ألفاظًا عامة أكثر حملة الشريعة. وقد سبق ما يكفي من الكلام في هذا الموضوع عند الحديث عن كيفية نظر الأصوليين في دلالات الألفاظ، هل هي عامة من منطلق واحد أو هي خاصة يفرد كل لفظ بنظر خاص.

نصوص اعتمد فيها على الاحتياط لإثبات الدلالة:

قال الآمدي في إيراد أدلة من قال: الأمر للوجوب: « . .إن حمل الأمر على الوجوب أحوط للمكلف، لأنه إن كان للوجوب فقد حصل المقصود الراجح، وأمنا من ضرر تركه، وإن كان الندب فحمله على الوجوب أيضًا يكون نافعًا غير مضر، ولو حملنا على الندب، لم نأمن من الضرر، بتقدير كونه واجبًا لفوات المقصود الراجح. . .»[2].

وقال أبو الحسين ـ أثناء ذكر أدلة القائلين بأن الأمر يدل على التكرار ـ: « . . .إن الاحتياط يقتضي تكرار المأمور به. لأنه لا ضرر على المكلف فيه. ولا نأمن في ترك التكرار، لتجويزه أن يكون الأمر على التكرار. . .»[3].

وقال أيضًا ـ موردًا حجج من قال: إن الوجوب المستفاد من الأمر هو الذي يقتضي الفور: « . . .إن الأمر قد اقتضى الوجوب فحمله على وجوب الفعل في ثاني الأوقات أحوط»[4].

ولا يخفى أن الاحتياط ليس معنى ذاتيًا في اللفظ[5]، بل هو معنى خارج عن ماهية اللفظ، إذ هو قانون عقلي يراد به الخروج إلى ما تطمئن إليه النفس، في كل محل وقع فيه التردد بين مراتب يطلب الحكم فيها.

---

(1) وأما لم يبين فإنه يحمل على مقتضى لفظه لا محالة (ابن حزم/ ن م/ ن ص).

(2) م سا/ 1/ 216 ـ ن ظ: المعتمد/ 1/ 348.

(3) م سا/ 1/ 102. (4) ن م/ 1/ 117.

(5) قال أبو الحسين: «وإيجاب حمله على الوجوب لأجل الاحتياط» لا يدل على أنه موضوع له في اللغة. (ن م/ 1/ 60).

وإنما قلت إنه قانون عقلي باعتبار أنه أمر يتصف بالانتظام، وينبني على أساس إزالة التردد.

ومن المقرر أن العمل بالاحتياط أمر مقبول، لكن متى ثبت أنه واقع في موضعه، ووارد من غير غرر، وإنما يكون الاحتياط في مكانه إذا كان لا يؤدي إلى ترك احتياط آخر. وهذا يرد في مواضع ولا بد من مراعاته.

المرتكز السابع: التيقن:

يمكن أن يكون أصل ما تيقن من اللفظ مبنيًا على ما حكم به الذهن، وذلك بتمييزه بين ما أثبت لديه، وبين ما ليس.

كذلك. ويمكن أن يكون مبنيًا على نتائج استقرائية، دفعت الذهن إلى تيقن ما أفادته.

وكيف ما كان الحال فإن التيقن جعل أساسًا لما يجب أن يحمل عليه اللفظ ـ عند القائلين به.

نصوص اعتمد فيها على ذلك:

قال الآمدي ـ وهو يأتي بأدلة من قال: يحمل اللفظ ذو المراتب على الخصوص: « . . .إن تناول اللفظ للخصوص متيقن، وتناوله للعموم محتمل، فجعله حقيقة في المتيقن أولى»[1].

وقال الغزالي ـ في مبحث الأمر: «وقال بعض الناس: يدل على رفع الحرج والإباحة[2]، لأنه متردد بين الوجوب والندب. وهذا القدر مستيقن. . .»[3].

وقال «المحلي» ـ في مبحث صيغة «إفعل»: «و«قيل» هي حقيقة في «الندب» لأنه القدر المتيقن من قسمي الطلب»[4].

ولا شك أن هذا المستند خاص ـ في مباحث الدلالة ـ بأرباب الخصوص، الذين يحملون اللفظ على أدنى مراتبه.

---

(1) م سا/ 2/ 303.

(2) يشبه هذا أن يكون مذهب «المرتضى» من الشيعة، وهو: محمد بن يحيىٰ بن الحسن، من أهل صعدة باليمن (المتوفى 310 هـ). (ن ظ: إرشاد الفحول/ 169).

(3) المنخول/ 105. (4) حاشية البناني/ 1/ 375.

كما أن الاحتياط خاص بأرباب العموم الذين يحملون اللفظ على أعلى مراتبه.

المرتكز الثامن: الأساس العقدي:

من المعلوم أن دلالة اللفظ هي ما تعقل منه، وهو أمر يشترك في إدراكه جميع الناس متى نظروا فيما يؤدي إلى ذلك، ولا تأثير في ذلك لأي مذهب عقدي من جهة حصول الإدراك، هذه هي النظرة العامة بخصوص هذه القضية، إلا أنه أحيانًا ينفذ الذهن ـ بناء على تصور عقدي ـ إلى ترجيح دلالة ما على أخرى وإظهار أنها هي الصواب.

نصوص اعتمد فيها من أجل الترجيح على أساس عقدي:

قال «الآمدي» ـ موردًا ما احتج به من قال: إن النهي يقتضي الفساد من جهة المعنى[1]: «. . .وأما أنه يدل على الفساد من جهة المعنى، فذلك لأن النهي طلب ترك الفعل، وهو إما أن يكون لمقصود دعا الشارع إلى طلب الفعل، أو لا لمقصود لا جائز أن يقال إنه لا لمقصود، أما على أصول المعتزلة، فلأنه عبث، والعبث قبيح لا يصدر من الشارع.

وأما على أصولنا، فإنا ـ وإن جوزنا خلو أفعال الله تعالى عن الحكم والمقاصد، غير أنا نعتقد أن الأحكام المشروعة لا تخلو عن حكمة ومقصود راجع إلى العبد، لكن لا بطريق الوجوب، بل بحكم الوقوع فالإجماع إذًا منعقد على امتناع خلو الأحكام الشرعية عن الحكم، وسواء ظهرت لنا أم لا.

وبتقدير تسليم خلو بعض الأحكام عن الحكمة إلا أنه نادر، والغالب عدم الخلو. وعند ذلك، فإدراج ما وقع فيه النزاع تحت الغالب يكون أغلب.

وإذا بطل أن يكون ذلك لا لمقصود تعين أن يكون لمقصود، وإذا كان لمقصود، فلو صح التصرف وكان سببًا لحكمه المطلوب منه، فإما أن يكون مقصود النهي راجحًا على مقصود الصحة أو مساويًا، أو مرجوحًا: لا جائز أن يكون مرجوحًا، إذ المرجوح لا يكون مقصودًا مطلوبًا للعقلاء. والغالب من الشارع هو التقرير لا التغيير.

---

(1) وهذا المذهب هو الذي اختاره «الآمدي».

وما لا يكون مقصودًا فلا يرد طلب الترك لأجله، وإلا كان الطلب خاليًا عن الحكمة، وهو ممتنع لما سبق.

وبمثل ذلك يتبين أنه لا يكون مساويًا، فلم يبق إلا أن يكون راجحًا على مقصود الصحة، ويلزم من ذلك امتناع الصحة.

وامتناع انعقاد التصرف لإفادة أحكامه، مقصود وإلا كان الحكم بالصحة خليًا عن حكمة ومقصود، ضرورة كون مقصودها راجحًا على ما تقدم تقريره. وإثبات الحكم خليًا عن الحكمة في نفس الأمر ممتنع لما فيه من مخالفة الإجماع، وهو المطلوب»[1].

ومما ظهر فيه أيضًا الاعتماد على أسس عقدية ما أجاب به الغزالي في «مسألة: الاسم المقيد بالصفة ماذا يفيد؟ عن أن ذكر الصفة لها دلالة ينتفي بها الحكم عن المخالف.

وكذلك ما أجاب به أبو الحسين في نفس المسألة:

إلا أنه لا يمكن لنا أن نورد هذين الجوابين بدون أن نأتي من الكلام على هذه المسألة على قدر ما يستدعيه المقام لتصور ما يتم به إدراك الفائدة، و«لكل مقام مقال» والإيجاز مع الإخلال بما يعد من ضروريات الموضوع أمر غير محمود.

وبناء على هذا القول نقول:

اختلف الأصوليون[2] في الاسم المقيد بالصفة ماذا يفيد؟

---

(1) م سا/ 2/ 277 ـ 278.

(2) على ثلاثة مذاهب: الأول: أن تلك الصفة حجة تدل على أن غير المتصف بها خارج عن مفاد الحكم، وهذا مذهب الشافعي، ومالك والأكثرين من أصحابهما، وأحمد بن حنبل، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين، والأشعري، والشيرازي، ووالد إمام الحرمين: القاضي أبي محمد (ت 138 هـ) وأبي تمام: علي بن محمد البصري، وابن القصار وأبي الفرج، وابن خويز منداد، وأبي عبيدة، وأبي عبيد، وكثير من اللغويين، وقد انقسم أهل هذا المذهب إلى فرقتين: الأولى تقول: إن السائمة التي قيد بها لفظ الغنم، يدل على أن معلوفة الغنم لا زكاة فيها، ولا يدل على المخالفة فيما عداها من جنس آخر، فلا يدل على أن معلوفة البقر والإبل وغيرها من الأزواج الثمانية لا زكاة فيها.

وقد استدلت هذه الفرقة على رأيها هذا: بأن الدليل يقتضي النطق. وإذا كان النطق يتناول سائمة الغنم، وجب أن يكون مقتضيه يتناول معلوفة الغنم، فأما الإبل والبقر فلا يدل عليها النطق، ولا هي تقتضي النطق، فلا يجوز أن تدخل في البيان. =

....

= الفرقة الثانية تقول: إن كل معلوفة من أي جنس كانت يدل عليها بمفهوم المخالفة لفظ السوم، وقد احتج على هذا: بأن السوم يجري في هذا مجرى العلة في تعلق الحكم عليه، فالعلة حيث وجدت تعلق الحكم بها، فكذلك هنا وقد أجيب عن هذا: بأنا لا نسلم أن السوم بمنزلة العلة، بل السوم في الغنم بمنزلة العلة، لأن صاحب الشرع علق الحكم عليها. والحكم متى علق على أصلين لا يجوز تعليقه على أحدهما بانفراده، لأن أحد الوصفين بعض العلة، وبعض العلة لا يجوز الحكم بها. هذا باختصار شديد ما يتعلق بالمذهب الأول.

المذهب الثاني: أن ذكر الصفة لا يدل على انتفاء الحكم عما لم يتصف بها، وهذا مذهب «أبي حنيفة» وابن سريج، والباقلاني، والقفال الشاشي، والغزالي، وجمهور المعتزلة، والآمدي، وجماعة من المالكية، ومحمد بن داود، وابن حزم، وأبي الحسن التميمي (عبد العزيزي بن الحارث المتوفّى 371 هـ) و«الباجي» المالكي، وأبي جعفر السمناني (محمد بن أحمد المتوفّى 444 هـ) والإمام الرازي وأبي الحسين.

المذهب الثالث: التفصيل، إلا أن أهل هذا المذهب اختلفوا في نوع التفصيل الذي قالوا/ فمنهم من قال: الصفة المناسبة للحكم تدل على نفي الحكم عما عداها، وأما الصفة الغير المناسبة فلا دلالة لها على أي شيء، مثال الصفة المناسبة: «في الغنم السائمة الزكاة». ومثال غير المناسبة: «في الغنم الحمر ـ مثلاً ـ الزكاة» وهذا مذهب الغزالي في المنخول، وهذا خلاف ما ذهب إليه في المستصفى، وهو أن الصفة لا تدل مطلقًا، ولذا عددناه من أهل المذهب الثاني، وهذا أيضًا مذهب إمام الحرمين، وقد عده في المحصول/ 1/ 261 ـ ممن قالوا: «الاسم المقيد بالصفة لا يدل» وما ذكرته اعتمدت فيه على اتفاق عدة مراجع أصولية عليه، مثل حاشية البناني/ 1/ 265 ـ الإبهاج/ 2/ 371 ـ كما عده (أي إمام الحرمين) «ابن الحاجب» من القائلين بأن الصفة تدل مطلقًا، وقد ذكر المحلي سبب ذلك كله وقال: «ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر. . . أطلق الإمام الرازي عنه إنكار الصفة، ولكون غير المناسبة في معنى اللقب أطلق «ابن الحاجب» عنه القول بالصفة (حاشية البناني/ ن ص). هذا أيضًا مذهب القاضي عبد الوهاب المالكي، على ما نقله عنه «المازري» وهو أيضًا مذهب «الحافظ ابن حجر» ومنهم (أي أهل هذا المذهب) من قال: «إن الخطاب المعلق بالصفة يدل على نفي الحكم عما عداه في حال، ولا يدل على ذلك عليه في حال. فالحالة التي يدل فيها على ذلك أحد أمور ثلاثة:

إما أن يكون الخطاب واردًا مورد البيان، نحو: «زكوا عن سائمة الغنم» فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البَقَرَة: الآية 43] ومعنى موردًا لبيان، أن يكون بيان المجمل، وإما أن يكون مورد التعليم، كقولهﷺ: «إذا اختلف البيعان والبيع مستهلك، فالقول قول البائع «وإما أن يكون ما عدا الصفة داخلاً تحت الصفة نحو الحكم بالشاهدين، يدل على نفيه عن الشاهد الواحد، لأنه داخل تحت الشاهدين» وهذا مذهب الشيخ أبي عبد الله البصري المعتزلي المعروف «بالجعل» (المتوفّى 369 هـ). هذه هي المذاهب الثلاثة التي أطلعنا عليها في هذه المسألة.

أما بخصوص المصادر المعتمدة هنا فهي: المحصول/ 1/ 266 وما بعدها ـ المستصفى/ 2/ 91 وما بعدها ـ الإحكام للآمدي/ 3/ 102 وما بعدها ـ المنخول/ 208 ـ 216/ المعتمد/ 1/ 149. وما بعدها/ شرح اللمع/ 1/ 440 ـ إحكام الفصول/ 514 وما بعدها. نشر البنود/ =

مثاله: قول أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ «في الغنم السائمة زكاة».

ومدار كلامهم، وسبب اختلافهم إنما هو في المعنى الذي تدل عليه هذه الصفة، هل تدل على معنى أو لا؟ وإذا كانت تدل عليه فما هو؟ وإن لم تكن تدل عليه فما فائدة ذكرها؟

وفي الجواب عن هذا اتفقوا على أن ذكر تلك الصفة له فائدته أو فوائده. لكنهم في تحديد نوع تلك الفائدة اختلفوا.

وخلاصة القول في ذلك: إن بعضهم قال: إن فائدة ذكر الصفة ـ في قوله ﷺ: «في الغنم السائمة زكاة» إنما هي نفي الحكم عما عدا الغنم السائمة، لأن الصفة لا يفيد ذكرها إلا نفي الحكم عما لم يتصف بها لا غير، وما سوى الفائدة لا تخيل. وأما من قال: إن فائدة ذكرها إنما هو تنبيه الأذهان إلى القياس والاجتهاد فإن كلامه يعد هدرًا.

وقال البعض الآخر إن الأمر المقيد بالصفة لا يدل على نفي الحكم عن المخالف ولا على إثباته، لأن الدلالة لا تثبت إلا عن طريق اللفظ، أو عن طريق الالتزام، والمقيد بالصفة لا يدل على نفي الحكم عن المخالف لغة، كما لا يدل عليه معنى (أي التزامًا).

= 1/ 102 ـ 103 ـ/ القواعد والفوائد الأصولية/ 287 ـ 288/ التبصرة/ 218 وما بعدها ـ الإحكام ابن حزم/ 2/ 161.

بقي هنا أن نشير إلى ثلاثة أمور: الأول: أن عبارة «في الغنم السائمة زكاة» قطعة من كتاب لأبي بكر إلى عماله على الصدقة، وقد أخرجه البخاري ولفظه في هذه القطعة: «وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة» (ن ظ: فتح الباري/ 3/ 404 إلى 4409) و(إرشاد الساري/ 3/ 45 ـ 46) وقد أخرجه غير البخاري أيضًا.

الأمر الثاني: أن الإمام مالك قال بوجوب الزكاة في النعم مطلقًا. سواء كانت عاملة، أو سائمة، أو معلوفة، أو نتاجًا، وهذا رأي انفرد به هو والإمام الليث بن سعد، حتى قال الحافظ ابن عبد البر: «لا أعلم أحدًا قال بقول مالك، والليث، من فقهاء الأمصار». (ن ظ: فقه السنة/ السيد سابق/ 1/ 346 ـ 347) وإنما قال مالك بهذا الرأي أن كلمة السائمة الواردة في كتاب أبي بكر ـ رضي الله عنه ـ بمختلف رواياتها إنما ذكرت في رأيه لبيان الواقع ومن ثم لا مفهوم لها عنده كما لا مفهوم للحجور في قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ﴾ [النساء: الآية 23] وما أشبه ذلك وفيما يخصّ قول مالك في هذه المسألة (المعلومة) ن ظ حاشية الدسوقي على شرح مختصر خليل (في فقه المالكية) 1/ 432. الأمر الثالث أن أبا الحسين أورد لذكر الصفة ست فوائد أخرى، غير أن في الحكم عن المخالف ن ظ المعتمدة 10/ 151 = 152 وتبعه الرازي في مسلكه لكنه تجنّب ذكر ما بناه أبو الحسين من تلك الفوائد على أصله الاعتزالي وهو رعاية المصلحة، وجعل ما بناه على أساس العقل مبنيًا على البراءة الأصلية (ن ظ المحصول 1/ 261 = 262).

وأما فائدة ذكر الصفة فإنه لا يلزم أن يكون نفي الحكم عن غير ما لا يتصف بها فقط، لأن لها فوائد أخرى ترد لها غير ذلك.

هذه هي صورة هذه المسألة.

وأما ما يعنينا أصلاً، وهو الاستناد إلى أساس عقدي في ترجيح دلالة ما فكما سبق ذكره، فإن في المسألة ما بنى عليه «أبو الحسين» كلامه من أسس عقيدة المعتزلة، وكذا ما قاله الغزالي.

أما كلام أبي الحسين فإنه يدور حول حكم المعلوفة هل تجب فيها الزكاة أم لا؟ لأنه ما دام أن لفظ السائمة لا يدل على نفي الزكاة في المعلوفة، فإنها تجب فيها الزكاة إذا، قال «أبو الحسين» لا تجب فيها، وهنا يفرض القول بأنه قد سار إلى ما ذهب إليه من خالفهم، قال: نعم ولكن سرنا إلى ذلك بناء على أصل من أصولنا، لا على ما بنوا عليه قولهم.

وفي ذلك يقول: « . . . فإذا عرفتم بطلان الأقسام كلها، لم تجدوا دليلاً يدل على ثبوت الزكاة في المعلوفة فنفيتم الزكاة، فقد صرتم إلى مذهبنا قيل: ليس الأمر كذلك، لأنكم تنفون الزكاة عن المعلوفة لأجل تعليقها عن السائمة، ونحن ننفيها عن المعلوفة لأنه حكم العقل. ولم ينقلنا عنه دليل شرعي. . . ويبين الفرق بيننا أنه لو كان المعلق بالصفة هو لأبحنا حكم العقل، بأن يقول النبي ﷺ: **«لا تذبحوا السائمة»** لأبحنا ذبح المعلوفة بقاء على حكم الأصل، إذ لم ينقلنا على ذلك دليل شرعي. وأنتم تبيحون ذبح المعلوفة لأجل حظر ذبح السائمة. فقد بان الفرق بين الطريقتين»[1].

وهكذا بنى أبو الحسين كلامه هذا على أصل من الأصول التي بني عليها مذهب الاعتزال وهو أن العقل يعتمد عليه في الأحكام ما لم ينقله عما اقتضاه دليل شرعي.

وأما الغزالي[2]، فإنه قد بنى وجوب ثبوت فائدة مهمة تشريعية لكل ما خصه الشرع بصفة ما، وفي ذلك يقول: «وتمسك الشافعي - رضي الله عنه - في نصرة مذهبه، بأن قال: إذا خصص الشارع صفة بالذكر، من غير سؤال[3].

---

(1) م سا/ 1/ 152 ـ 153.

(2) إنما نسبت هذا للغزالي لأني لم أطلع على ما قاله الشافعي، لأعلم حد كلامه من هذا النص.

(3) اشترط من قال بمفهوم المخالفة أن لا يكون المخصص ذكر لموافقه السؤال، كما إذا قيل لك: =

خاص، وعرف مقتضى التخصيص، مع مشاركة غير الموصوف للموصوف في الذكر، كان كلامه نازلاً منزلة ما لو خصص اليوم المتغيم بإيجاب الصلاة فيه، والغنم الأسود بإيجاب الزكاة فيه، مع اعتقاده التساوي.

وهذا هجر من الكلام، يتعالى عنه منصب آحاد الناس، فضلاً عمن هو الشارع للأحكام، والمبعوث لتمهيد الدين، وهو أفصح من نطق بالضاد، ولا يظن به التضمخ[1] بغرض دنيوي في ردود تخصيص، فإن ذلك قادح في النبوة.

فلا بد من تخيل فائدة لتخصيصه. وليس ذلك إلا اختصاص الحكم به إذا لم يتخيل سواها فائدة.

فإن قيل لعله ليستثير القياسيون معنى الخصوص بالنص ويعتبرون به غيره[2]، فتتسع بسببه قضايا الشريعة.

قلنا: هذا هذيان. فإن رسول الله ﷺ كان لا يزوي[3]، عن بيانه عمدًا ليفوض الحكم إلى ارتباك المجتهدين في ظلماتهم، واشتباكهم في عثراتهم.

ولو أمده الله تعالى بالبقاء لما غادر في الشرع معوصًا إلا حله ونحن إنما نسير إلى القياس عند الضرورة. فلا وجه لهذا الظن»[4].

وهكذا جعل الأساس العقدي مرتكزًا في حمل الألفاظ على مدلولات مختلفة حسبما تقضيه تلك الأسس العقدية.

المرتكز التاسع: إجماع النحاة[5]:

يعتبر إجماع النحاة مما يستدل به الأصوليون، ويعطونه قيمة لها وزنها عند الاحتجاج، لكن بشرط ألا يخالفوا ما قرره الأصوليون وأثبتوه بناء على معاييرهم الخاصة.

= هل تحب العنب الأسود، فتقول: نعم أحب العنب الأسود، فهذا لا مفهوم له، كما اشترطوا سبعة شروط أخرى (ن ظ: نشر البنود/ 1/ 98 ـ 99 ـ 100).

(1) التضمخ لغة: التلطخ بالطيب وغيره والإكثار منه./ لسان العرب ـ مادة ضمخ.

(2) هذا من جملة ما ذكر «أبو الحسين»، و«الرازي» أنه من فوائد ذكر الصفة.

(3) الأفضل ـ في نظري ـ أن يقرأ مبنيًا للمفعول، ومعناه حينئذٍ يبعد وينحي.

(4) المنخول/ 121 ـ 213.

(5) لا يشترط فيه ما يشترط في الإجماع الشرعي، فهذا يكفي فيه أن يكون رأي الجمهور.

وإنما بكون ما قاله النحاة محتجًّا به هنا إذا أجمعوا عليه، فإن لم يجمعوا فلا اعتداد بما قالوه بالدرجة التي يكون عليها رأيهم إذا أجمعوا.

ومن ثم اعتبر أن كل رأي لا يعتمد على إجماع طائفة معتبرة لا يجوز جعله حجة عند الاستدلال، ومعتمدًا يبني عليه الإثبات أو النفي.

ولذا رد «أبو الحسين» على من جعل قول «أبي عبيد»[1]، أو أبي عبيدة[2] معمر بن المثنى، بمفهوم الصفة[3] حجة.

وقال: «إن قوله وحده ليس بحجة كما أن قول محمد بن الحسن، والشافعي ليس بحجة..»[4].

إذن لا اعتداد إلا بما ثبت على أساس إجماعي، متى تعلق الأمر بدليل يعتمد عليه عند الاحتجاج هنا.

نصوص اعتمد فيها على إجماع النحاة:

قال القرافي ـ محتجًّا على أن من قال: لا أكلت»[5] إن نوى بذلك طعامًا معينًا

---

(1) القاسم بن سلام الجمحي (المتوفى 224 هـ) وهو من أئمة اللغة.

(2) معمر بن المثنى التيمي (المتوفى 210 هـ) وهو أيضًا من أئمة اللغة.

(3) هذا القول نسبه «الإمام الغزالي» لأبي عبيدة، وقال: إنه نقل عنه (أي عن أبي عبيدة) هذا القول في كتاب صنفه في «غريب الحديث» إذ حمل قوله ﷺ: **«لأن يمتلىء بطن أحدكم قيحًا يريه خير من أن يمتلىء شعرًا»** على ما إذا لم يحفظ الرجل سواه، وهذا قول بالمفهوم. (المنخول 210) الحديث رواه الشيخان وغيرهما. ونسبه الآمدي (القول بالمفهوم) لأبي عبيد القاسم بن سلام (م سا/ 3/ 103 ـ 104) وكذلك أبو الحسين (م سا/ 1/ 160) وقد نقلا عنه ما ينطبق عليه أنه قال بالمفهوم، وأما ما في المنخول «فالظاهر أن فيه خلطًا ما»، لأن حمل معنى ما إذا لم يحفظ غير الشعر على ما في الحديث من امتلاء البطن بالشعر ليس قولاً بالمفهوم، بل قول من الأقوال التي وجه بها معنى الحديث للخروج من القول بالمفهوم، (ن ظ: المعتمد/ 1/ 160)، وكتاب «غريب الحديث» هو لأبي عبيد، وهو أول من ألف في ذلك الفن (ن ظ: الأعلام/ الزركلي) وبذلك يظهر أنه لم يصح ما في المنخول..

(4) م سا/ 1/ 160.

(5) من المعلوم أن النكرة إذا وقعت في سياق النفي تفيد العموم، إلا أنه وقع الخلاف في نوع الدلالة التي تفيد بها ذلك، هل تفيده وضعًا أو تفيده التزامًا؟ قال: «الحنفية» تفيده التزامًا، وتبعهم في ذلك «التقي السبكي».
وقال غيرهم: تفيده وضعًا، وذلك لأنها تدل عليه بالمطابقة.
وقد بنى «الحنفية» على رأيهم ذاك: أن من قال: لا آكل، أو إن أكلت فأنت «طالق» أو «فعبدي حر» يفيد العموم بالنظر إلى المأكول، فلو قال: نويت طعامًا خاصًا، لم ينفعه ذلك بناء=

تنفعه تلك النيّة: « . . .إن النحاة اتفقوا على أن ذكر المصدر بعد الأفعال إنما هو تأكيد للفعل لا ينشىء حكمًا، بل ما هو ثابت قبله. . »[1].

وقال ـ أيضًا ـ في إيراده أدلة من قال: إن الأمر إذا كرر نحو «اضرب زيدًا» يقتضي التكرار: «دليلنا: اتفاق النحاة على أن الشيء لا يعطف على نفسه. . »[2].

وقال أبو الحسين في الرد على من قال: إن لفظ العموم مشترك بين الاستغراق وبين ما دونه: « . . .إن أهل اللغة خالفوا بين تأكيد العموم، وبين تأكيد الخصوص، فجعلوا تأكيد أحدهما مفارقًا لتأكيد الآخر. . . فكما أن تأكيديهما مختلفان لا بالقصد، فكذلك هما، يجب أن يختلفا بالقصد. . . »[3].

وقال «محب الله» في إيراد أدلة من قال: إنه يصح إطلاق المشتق كالضارب على من باشر ذلك الفعل الذي اشتق منه ما وصف به، وإن باشره في الزمان الماضي، فيقال زيد ضارب أمس حقيقة: «قالوا ـ أولاً ـ: إطباق أهل اللغة على صحة ضارب أمس. . »[4].

وقال ـ أيضًا ـ في الرد على هذا الرأي: «وعورض بإطباقهم [أي أهل اللغة] على صحة ضارب غدًا»[5].

وهكذا يعتبر إجماع أهل اللغة في اصطلاح قوم، والنحاة، والنحويين، في الاصطلاح المشهور. مستندًا قويًا، فما رده أحد ـ فيما رأيت ـ بادعاء ضعف في

= ـ عندهم ـ على أن النفي فيه للماهية ولا تنتفي إلا بانتفاء جميع الأفراد (جميع المواكيل هنا). وعليه فالعموم دلالته عقلية، فلا يؤثر التخصيص بالنية فيها، لأنها أمر عقلي، ولو قيل تأثير النية فيها لتنافي ذلك مع ما حكم به العقل من العموم، إذ كيف يمكن ذلك الحالف أن يجمع بين رفض ماهية الشيء، وإثباتها عقلاً؟

وقال غير الحنفية: إن دلالة لا آكل، أو إن أكلت، على المواكيل إنما هي مثل قولك: «لا كلمت رجلاً» وأنت تقصد زيدًا، فهذا تنفع فيه النية، لأن دلالة رجل على زيد دلالة بالمطابقة، بمعنى أن مسمى رجل صادق عليه، ولذا استدل به على أن نحو: لا أكلت تنفع فيه النية. . لأن الحالف لو قال: لا أكلت أكلاً، بإظهار المصدر، ونوى أكلاً معينًا نفعه ذلك، وإذا كان الأمر كذلك، فإن ذكر المصدر ليس إلا تكرارًا لما في فعله، وعليه فما نفع عند ذكر المصدر لا بد أن ينفع عند عدمه، وهذا ما جعل القرافي يجعل إجماع النحويين المذكور أعلاه سندًا له (ن ظ: حاشية العطار/ 2/ 10) و(شرح التنقيح/ 185 ـ 186).

(1) (ن م/ ن ص ـ نشر البنود/ 1/ 220). (2) م سا/ 132.

(3) م سا/ 1/ 207. (4) فواتح الرحموت/ 1/ 194.

(5) ن م/ ن ص.

حجيته إلا إذا ورد ما هو أقوى منه كالعقل، أو إجماع الأصوليين، وخالفه، فحينئذٍ لا يعتد به اعتدادًا رفيعًا وعاليًا.

المرتكز العاشر: عدم التكثير من مخالفة الأصل:

لكل موضوع ما يعتبر فيه أصلاً.

فالأصل في الأحكام عند غير المعتزلة البراءة الأصلية.

وعند المعتزلة ما حكم به العقل.

والأصل في استعمال الألفاظ الحقيقة، وهكذا.

ولا ينتقل عن الأصل إلى ما يخالفه إلا بحجة كافية، ويجتنب الابتعاد عن الأصل بصورة بعيدة، متى أمكن تفادي ذلك بصورة قريبة، ويسمى الابتعاد عن الأصل تكثير مخالفته، والاقتراب منه عدم تكثير مخالفته (أي الأصل).

وبهذا الاعتبار، وعلى هذا الأساس، ينظر إلى عدم تكثير مخالفة الأصل بأنه يجب ترجيحه على التكثير من مخالفة الأصل، متى أمكن.

ففي بحث الدلالة يعتمد هذا المستند (أعني عدم تكثير مخالفة الأصل) ويرجح الرأي بناء عليه، وهو ما يعنينا هنا.

نصوص اعتمد فيها على ذلك:

قال «الآمدي»: «المقتضى[1]، وهو ما أضمر ضرورة صدق المتكلم، لا عموم له، وذلك كما في قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[2].

---

(1) قال الشوكاني: «. . المقتضي ـ بكسر الضاد ـ هو اللفظ الطالب للإضمار بمعنى: أن اللفظ لا يستقيم إلا بإضمار شيء، وهناك مضمرات متعددة فهل تقدر جميعها أو يكتفي بواحد منها؟ وذلك التقدير هو المقتضى ـ بالفتح ـ «م سا/ 226.

(2) قال المحلي في شأن هذا الحديث: «إنه حديث مسند «أخي عاصم» فعلق «العطار» عليه فقال في المراد «بأخي عاصم»: هو الفضل أبو القاسم أحد الحفاظ. . وهذا الحديث المذكور لم يوجد إلا في هذا المسند بعد التفتيش التام، فلذلك أسنده «الشارح» له. وقد قال «المصنف» (يعني التاج السبكي) في «طبقات الشافعية»: هذا الحديث كثر ذكره على ألسنة الفقهاء، والأصوليين، وقد وقع الكلام فيه قديمًا «بدمشق»، وبه الشيخ برهان الدين بن «الفركاح» شيخ الشافعية إذ ذاك وبالغ في التنقيب عليه، وسؤال المحدثين.

وذكر في «تعليقته» على «التنبيه» في كتاب الصلاة: قول النووي في «زيادات الروضة» في «كتاب الطلاق» في «الباب السادس من تعليق الطلاق: إنه حديث حسن. قال الشيخ برهان الدين ولم=

فإنه أخبر عن رفع الخطإ والنسيان، ويتعذر حمله على حقيقته، لإفضائه إلى الكذب في كلام الرسول، ضرورة تحقق الخطإ والنسيان في حق الأمة، فلا بد من إضمار حكم يمكن نفيه من الأحكام الدنيوية، أو الأخروية، ضرورة صدقه في كلامه.

وإذا كانت أحكام الخطأ والنسيان متعددة فيمتنع إضمار الجميع، إذ الإضمار على خلاف الأصل، والمقصود حاصل بإضمار البعض، فوجب الاكتفاء به، ضرورة تقليل مخالفة الأصل»[1].

وفي مسألة: القياس على الخارج من العام بمخصص، كما لو خرج منع بيع البر متفاضلاً من قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ [البقرة: الآية 275] فهل يجوز قياس الأرز عليه بجامع القوت والادخار.. أو لا؟ فيه خلاف.

قال الشنقيطي ـ موردًا ما احتج به من منع ذلك: «لأن القياس عليه يفضي إلى تكثير مخالفة الأصل»[2].

وقال ـ أيضًا ـ: «إن اللفظ إذا احتمل التخصيص والمجاز، فالراجح حمله على التخصيص من وجهين: أحدهما أن اللفظ يبقى في بعض الحقيقة، كلفظ المشركين

= أجد هذا اللفظ مع شهرته ثم ذكر: أن في كامل «ابن عدي» في ترجمة «جعفر بن فرقد» من حديثه عن أبيه، عن الحسن عن أبي بكرة. قال: قال رسول الله ﷺ: **«رفع الله عز وجل عن هذه الأمة ثلاثًا: الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه»** وجعفر بن فرقد وأبوه ضعيفان «قلت (الكلام للتاج السبكي): ثم وجد رفيقنا في الطلب شمس الدين محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي الحديث بلفظه في رواية أبي القاسم الفضل بن جعفر محمد التميمي المؤذن المعروف بأخي عاصم. وذكره إلى أن قال ابن السبكي بعد ذكر روايات فيه، وطرق متعددة كلها تنتهي إلى ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ. وبالجملة الأمر في الحديث ـ وإن تعددت ألفاظه، كما قال الإمامان: أحمد بن حنبل، ومحمد بن نصر، إنه غير ثابت. وذكر «الخلال» من الحنابلة في «كتاب العلم» أن أحمد بن حنبل قال: من زعم أن الخطأ والنسيان مرفوعان فقد خالف كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ، فإن الله أوجب في قتل النفس في الخطأ الكفارة. قال المصنف (أي التاج السبكي) ولا محل لهذا الكلام إلا أن يقال: «أراد به من زعم ارتفاعهما على العموم في خطاب الوضع، وخطاب التكليف» (حاشية العطار/ 2/ 21 ـ 22) ـ وابن الفركاح (بكسر الفاء، قاموس) هو إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم «الفزاري» (المتوفى 729 هـ) وأبوه المسمى بالفركاح، من الفركحة، وهي تباعد ما بين الأليتين (ت 690 هـ) وهو إمام بلغ رتبة الاجتهاد. وأما الإمام ابن عبد الهادي فإنه إمام مشهور (ت 744 هـ) (شذرات الذهب ـ الأعلام للزركلي)».

(1) م سا/ 2/ 363 ـ 364.
(2) م سا/ 1/ 140.

في قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: الآية 5] خرج أهل الذمة وبقي الحربيون وهم بعض المشركين، فعلى أنه تخصيص فهو أقرب للحقيقة...»[1].

وعلى هذا المنوال ينسج الكلام في الترجيح بخصوص هذا المستند.

المرتكز الحادي عشر: التبادر:

يقصد بالمتبادر ـ هنا ـ المعنى الذي يسبق غيره من المعاني إلى الذهن بمجرد سماع الكلمة الدالة عليه وعلى غيره.

إذن التبادر هو سبق معنى غيره من المعاني إلى الذهن وقت سماع الكلمة. واتفق الجميع على أن التبادر علامة الحقيقة، فإذا سمع لفظ وتبادر إلى الذهن معنى له، فذاك اللفظ حقيقة في ذلك المعنى المتبادر، لكن بشرط أن لا يكون ذلك التبادر بسبب غلبة الاستعمال[2].

هذا، ولما كان التبادر علامة على الحقيقة، فإن الأصوليين يعتمدونه، ويرجحون على مقتضاه.

نصوص من ذلك:

ففي «فواتح الرحموت» عند ذكر أدلة من قال: إن الجمع المنكر إذا وقع في سياق الإثبات[3] لا يفيد العموم بمعنى

---

(1) ن م/ 1/ 132.

(2) وذلك كالدابة، فهي ـ لغة ـ تقال على كل ما يدب على الأرض، ولكن غلب استعمالها في غير ذلك، فإذا أطلقت تبادر المعنى الذي تستعمل فيه عرفًا، لا المعنى الحقيقي لها.

(3) وأما النفي فإنه يعم، لأنه نكرة في سياق النفي حينئذٍ، إذ لا فرق في النكرة المنفية بين كونها مفردة، أو تثنية أو جمعًا (ن ظ: حاشية البناني/ 1/ 414) وقد اختلف في نوع الجمع المقصود هنا، فكتب الأحناف التي اطلعت عليها تقول: المراد بالجمع جمع الكثرة فهو الذي فيه الخلاف إذا نكر هل يعم أو لا؟ وأما جمع القلة فلا خلاف فيه (تيسير التحرير/ 1/ 205) (فواتح الرحموت/ 1/ 268) ـ ونقل التاج السبكي عن «الصفي الهندي» أنه قال: «والذي أظنه أن الخلاف في غير جمع القلة، وإلا فالخلاف فيه بعيد جدًا» (الإبهاج 2/ 114).
وأما الشافعية فقد قالوا إن الخلاف هنا يشمل جمع القلة وجمع الكثرة بلا فرق. قال «العطار: «سواء كان جمع قلة أو كثرة» (حاشية العطار/ 2/ 15) وقال «جمال الدين الإسنوي» (أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن ت 772 هـ): «إنه لا فرق عند الأصوليين والفقهاء بينهما» (التمهيد/ 317) وقال التاج السبكي ـ في الرد على ما قاله الهندي سابقًا لكن الحكايات في غالب المصنفات عن «الجبائي» ناطقة بأنه يجعل الجمع المنكر بمنزل الجمع المعرف، و«القاضي في مختصر التقريب» صرح بحكاية ذلك عنه، وقضية ذلك عدم التفرقة بين جموع القلة والكثرة». =

الاستغراق[1]: «دليلنا عدم تبادر الاستغراق منه حين الإطلاق، بل يتبادر جماعة ما، أي جماعة كانت»[2].

وقال المحلي ـ محتجًا لمن قال: إن الأمر بعد الحظر للإباحة: ««فللإباحة حقيقة لتبادره إلى الذهن في ذلك لغلبة الاستعمال فيها حينئذٍ والتبادر علامة للحقيقة»[3].

وقال أبو الحسين في الاستدلال على أن ألفاظ العموم تفيد الاستغراق: « . . .الإنسان إذا سمع غيره يقول: ضربت كل من في الدار» وعلم أن في الدار عشرة، ولم يعرف سوى هذا اللفظ، أعني أنه لم يعرف أن في الدار أباه وغيره، ممن يغلب على الظن أنه لا يضربه، بل يجوز أن يضربهم كلهم، فإن الأسبق إلى فهمه الاستغراق. ولو كانت اللفظة مجازًا في الاستغراق لسبق إلى الفهم البعض دون الاستغراق. .»[4].

ويؤتى بحجة التبادر في كل موضوع مستندًا، إذ يمكن ادعاء التبادر وجعله دليلاً معتمدًا لكل رأي، لأنه أمر يعتمد على الحس. ولذلك يجوز رفضه متى ادعى الخصم ثبوته.

المرتكز الثاني عشر: الأدلة النصية:

المراد بالأدلة النصية ـ هنا ـ نصوص الكتاب والسنة، فقد يستدل بنصوص من الكتاب والسنة أو منهما معًا، في ترجيح دلالة على أخرى، في هذا العلم. ولا يخفى أن النصوص التي تدل على ما يحمل عليه اللفظ هي التي يستدل بها الأصوليون هنا.

نصوص من ذلك:

استدل القائلون بحمل الألفاظ على العموم بأنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَٰرِدُونَ ﴿٩٨﴾﴾ [الأنبياء: الآية 98]، قال عبد الله بن الزبعري[5]: لأخصمن محمدًا، فجاء إلى رسول الله ﷺ فقال عبدت

= (الإبهاج/ 2/ 114)، وهذا الرأي هو الذي أيده «محب الله» في نهاية المطاف، وقال الأنصاري: «إنه الحق» (فواتح الرحموت/ 1/ 268).

(1) هذا مذهب الجمهور.

(2) 1/ 268 ـ 269.

(3) «حاشية البناني»/ 1/ 378.

(4) م سا/ 1/ 199.

(5) بكسر الزاي، وفتح الباء والراء (من القاموس مادة ز ب ع ر)، وكون عبد الله بن الزبعري هو الذي تروي عنه هذه القصة هو الذي في كتب التفسير: «تفسيرالنسفي»/ مج 2/ ج 3/ ص 90=

الملائكة، وعبد المسيح، أفيدخلون النار؟[1] فأنزل الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ ١٠١﴾ [الأنبيَاء: الآية 101] فاحتج على النبي ﷺ بعموم اللفظ، ولم ينكر عليه النبي ﷺ، بل نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ ١٠١﴾ [الأنبيَاء: الآية 101] مخصصًا لعموم ما[2].

واستدل القائلون: «بأن الأمر للوجوب» بقوله تعالى: ﴿فَلۡيَحۡذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنۡ أَمۡرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمۡ فِتۡنَةٌ أَوۡ يُصِيبَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النُور: الآية 63]، ووجه الاستدلال به أنه يتضمن التهديد، والتهديد على المخالفة دليل الوجوب[3].

واستدل القائلون: «بأن الأمر للندب» بقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فانتهوا»[4]، ووجه الاستدلال به أنه فوض الأمر إلى استطاعتنا ومشيئتنا، وهو دليل الندبية[5].

واستدل القائلون: «بأن النهي للتحريم» بما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما: أنه قال[6]: كنا نخابر أربعين سنة، ولا نرى ذلك بأسًا، حتى أخبرنا رافع بن خديج، أن النبي ﷺ: «نهى عن المخابرة» فتركناها لقول رافع[7].

= ـ تفسير البيضاوي/ 347 ـ تفسير الجلالين/ 438 ـ الكشاف/ 3/ 136 ـ وكذا في كتب «الأصول» التي بأيدينا، وقال الغزالي: «إن الذي قال ذلك هو يهودي (ن ظ: المستصفى/ 2/ 44) وهذا قول انفرد به الغزالي، فيما رأيت توفي عبد الله بن الزبعري بعدما أسلم نحو 15 هـ (الأعلام/ الزركلي).

(1) قال الحافظ ابن حجر العسقلاني ـ في تخريج أحاديث «الكشاف» بعد ما ذكر كلامًا عن هذا الحديث، وروى ابن مردويه، والواحدي من طريق أبي رزين عن أبي يحيىٰ عن ابن عباس، قال: «لما نزلت: ﴿إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [الأنبيَاء: الآية 98]. . . شق ذلك على قريش وقالوا: يشتم آلهتنا فجاء ابن الزبعري، وقال: يا محمد هذا شتم لآلهتنا خاصة، أم لكل من عبد من دون الله، قال: لكل من عبد من دون الله، قال خصمتك ورب الكعبة فذكر نحوه»/ الكشاف/ 3/ 136.

(2) ن ظ: شرح اللمع/ 1/ 309 ـ 310. (3) الآمدي/ الأحكام/ 2/ 213.

(4) رواه مسلم، ولفظه: فإذا أمرتكم بشيء فأتوا ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه.

(5) ن ظ: التبصرة/ 44.

(6) رواه الشيخان ـ فسرت المخابرة. بأنها كراء الأرض بما تنبث، وفي شرح «زاد المسلم» للشيخ محمد حبيب الله «ما يأبى» الجكني (المتوفى 1363 هـ): «أن عطاء بن أبي رباح فسر المخابرة بأنها الأرض البيضاء يدفعها الرجل إلى الرجل فينفق فيها، ثم يأخذ من التمر. وفي رواية له: والمخابرة الثلث والربع وأشباه ذلك. .»/ 5/ 478.

(7) التبصرة/ 99.

وهكذا يستدل الأصوليون لإثبات الدلالة بالأدلة النصية، ولا يخفى أن هذه النصوص ليست نصية بحيث لا تأتي الاحتمالات من ذواتها، بل هي ظاهرة فقط فيما يستدلون عليه بها، ومن ثم تحتمل وجوهًا أخرى، وبذلك يضعف الاحتجاج بها.

المرتكز الثالث عشر: حسن الاستفهام:

يعتبر هذا المستند ضعيفًا، وهو مستند يؤتى به للاستدلال على كون اللفظ المبحوث فيه مشتركًا، وبأن ذلك اللفظ ليس حقيقة في موضع النزاع.

ووجه ضعفه أنه يستعمل في الألفاظ المتفق على أنها غير مشتركة لاحتمالات أخرى.

«ألا ترى أنك إذا قال: «رأيت بحرًا» حسن فيه الاستفهام. بأن تقول: رأيت ماء كثيرًا، أو جوادًا؟ ثم هو حقيقة في الماء الكثير وكذلك إذا قال «أعط فلانًا مائة ألف» حسن أن يستفهم فيقول: مائة ألف درهم؟، ولا يدل على أن ذلك ليس بحقيقة فيه»[1].

وإنما يحسن الاستفهام في الكلام لما له من فوائد، تلك الفوائد التي منها: زيادة الأمن من المجازفة في الكلام، وزيادة غلبة الظن، وتأكده بما اللفظ ظاهر فيه، وللمبالغة في دفع المعارض[2].

ومنها: ظن السامع أن المتكلم غير متحفظ في خطابه، أو هو كالساهي فيستفهمه ويستثبته. ومنها أن يظن السامع لإمارة أن المتكلم قد أخبر بكلامه العام عن جماعة، وأنه ليس يتحقق دخول بعضهم فيما أخبر به. ومنها: أن تدعوه شدة الاهتمام إلى الاستفهام طمعًا في أن يضطر إلى قصد المتكلم، ومنها أن يقترن بكلام المتكلم من الإمارات ما يقتضي تخصيص كلامه[3].

وغير ذلك من الوجوه التي يحسن إيراد الاستفهام لها. وإذا كانت هذه الوجوه المذكورة، والفوائد المقصودة، يرد الاستفهام من أجلها، فكيف يمكن الاحتجاج به لإثبات الاشتراك، وكون اللفظ ليس حقيقة في موضع النزاع، لا شك أن ذلك تحكم، وترجيح بلا مرجح.

---

(1) ن ظ: الإبهاج/ 254/ التبصرة/ 111. (2) الآمدي/ الإحكام/ 322 _ 323.
(3) ن ظ: المعتمد/ 1/ 217 _ 218 _ المحصول/ 1/ 375 _ 376.

نصوص اعتمد فيها على حسن الاستفهام:

قال التاج السبكي: «احتج من قال: باشتراك «الأمر» بين التكرار والمرة، بأنه يحسن الاستفهام فيه، فيقال: أردت بأمرك فعل مرة واحدة أو أكثر؟ وحسن الاستفهام دليل الاشتراك...»[1].

وقال «ابن السمعاني»[2] - عند ذكر أدلة من قال: إن لفظ العموم لا يفيد الاستغراق: «لو كان لفظ العموم مستغرقًا لكل الجنس لما حسن أن يستفهم المتكلم به، لأن الاستفهام طلب الفهم، وطلب فهم ما قد فهم عبث...»[3].

وقال أبو الوليد الباجي - في إيراده أدلة من قال إن الأمر ليس حقيقة في الوجوب: «...إن لفظ الأمر إذا ورد حسن الاستفهام، فلو كان اللفظ موضوعًا للوجوب دون الندب لقبح فيه الاستفهام، ألا ترى أنه لو قال: رأيت إنسانًا لقبح أن يسأله: هل رأيت هذه البهيمة، أو رأيت حمارًا؟ ولحسن أن يسأله هل رأى ذكرًا أو أنثى؟»[4].

هذه هي أهم ما يعتمد عليه من المستندات والمرتكزات في مسالك الترجيح المتعلق بمباحث الدلالة، في حدود معرفتي المتواضعة.

ويضاف إلى هذه المرتكزات المرتكز العام، وهو الاعتماد على منهج السير والتقسيم، وترجيح الأقوى والأفيد.

كقول الآمدي: «..إنه[5] لو كان أمرًا للصبي لم يخل إما أن يكون أهلاً لفهم خطاب الشرع أو لا يكون أهلاً له، فإن كان الأول فلا حاجة إلى أمر الولي له، وإن لم يكن أهلاً له فأمره وخطابه ممتنع شرعًا.

وإذا لم يكن أمر الولي بأمر الصبيان أمرًا، فإما أن يكون ذلك لعدم اقتضائه لذلك لغة، أو لمعارض، والمعارضة يلزم منها تعطيل أحد الدليلين عن إعماله،

---

(1) الإبهاج/ 54.

(2) بفتح أوله وقيل بكسره (حاشية البناني/ 1/ 378) ومثله في «شذرات الذهب/ 3/ 393) ويقال فيه السمعاني، وابن السمعاني، كما يقال السبكي، وابن السبكي، والباقلاني وابن الباقلاني، وهكذا في كل منسوب إلى بلد أو بطن، والله أعلم.

(3) قواطع الأدلة/ 1/ 156.

(4) م سا/ 197.

(5) الضمير راجع إلى أمر الشارع الولي بأن يأمر الصبي.

وهو خلاف الأصل، فلم يبق إلا أن يكون ذلك لعدم اقتضائه له لغة، وهو المطلوب»[1].

وقول التفتازاني: «..ولأنه[2] لو لم يكن للاستغراق لكان للبعض، ولا قائل به إذ لا نزاع في صحة إطلاقه على الكل حقيقة، ولأن في حمله على ما دون الكل إجمالاً، لاستواء جميع المراتب في معنى الجمعية فلا بد من حمله على الأقل لتيقنه أو على الكل لكثرة فائدته، وهذا أقرب لأن الجمعية بالعموم والشمول أنسب، ولأنه قد يثبت إطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع، حمل على جميع حقائقه، فكان أولى»[3].

وإنما سميت هذا المرتكز أو الدليل مرتكزًا عامًا، لأنه يصلح بل يستعمل منهاجًا توزن فيه المرتكزات الأخرى، لإظهار القوي فيها من الضعيف والضعيف من القوي.

ويستعمل أيضًا دليلاً يعم فقط جانبًا مما فيه الكلام، ويوضع بين المرتكزات الأخرى، ويكون بذلك واحدًا منها لا غير.

وبهذا الوجه الأخير الذي له، وضعته بين المرتكزات الأخرى المذكورة.

وأما ما تقوى به هذه المرتكزات، وما به تضعف، فقد سبق ذكر كون الذوق وحسن الاستفهام مرتكزين ضعيفين، وذكر سبب ذلك.

وأما غيرهما من سائر المرتكزات الأخرى فإنه يفيد الظن غالبًا، وقد يقوى ويترقى إذا كان متضمنًا لشيئين:

الأول: قوة تعلقه بموضوع ما فيه البحث.

الثاني: قوة إفادته لحجية ما جيء به دليلاً عليه.

فالأصولي قد يعترف بقوة الدليل الذي جاء به خصمه، متى رأى أنه متضمن لما ذكر.

فالشوكاني ـ عندما استدل من قال: إن الأمر للندب، بقولهم: إنه لا فرق بين قول القائل: لعبده اسقني، وبين قوله: أريد أن تسقيني، فليس فيه إلا مجرد الإخبار بكونه مريدًا للفعل، وليس فيه طلب الفعل».

---

(1) م سا/ 2/ 267 ـ 268.

(2) الضمير يرجع إلى الجمع المنكر.

(3) شرح التلويح/ 1/ 97.

قال: «وهذا أشق ما احتجوا به. .»[1].

والغزالي يقول: إن عمدة ما احتج به أرباب العموم هو إجماع الصحابة وأهل اللغة على إجراء ألفاظ الكتاب والسنة على العموم، إلا ما دل الدليل على تخصيصه[2].

وهذا كله دليل على أن الأدلة تتفاوت قوة وضعفًا، وإن تضافرت على نصرة حكم واحد.

وإذا كانت الأدلة (المرتكزات) تقوى بما ذكر، فإنها ـ بالتالي ـ تضعف بعكسه.

فالدليل إذا كان ارتباطه بالموضوع الذي وقع فيه الاستدلال به واهيًا، أو معدومًا، فإن تأثيره فيه يكون لذلك واهيًا أو معدومًا.

ومن أمثلة ذلك: ما نقله ابن حزم عن ابن المنتاب من أنه (أي ابن المنتاب) استدل على أن الأوامر على الوقف بقوله تعالى: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُوا۟ مِنْ عِندِكَ قَالُوا۟ لِلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا﴾ [محمَّد: الآية 16] قال لو كانت الأوامر على الوجوب، والألفاظ على العموم، لما كان لسؤالهم عما قاله ـ عليه الصلاة والسلام ـ معنى، إذ لو فهم الوجوب والعموم من نفس اللفظ لكان سؤالهم فاسدًا[3].

قال ابن حزم: «لا يشبه هذا القول احتجاج مسلم، لأن الله تعالى حكى هذا الاعتراض عن قوم منافقين كفار، لم يرض فعلهم ولا سؤالهم، وإنما حكى الله عز وجل ذلك عنهم منكرًا عليهم، وقد قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ﴾ [العَنكبوت: الآية 51] فأخبر تعالى أن ظاهر القرآن وتلاوته يكفي، وأن ذلك يجب قبوله على ظاهره حين وروده، هذا نص الآية المذكورة، ووصية الله تعالى التي لا تحتمل غير ما ذكرنا. . .»[4].

وإنما كان هذا الدليل غريبًا لأنه لا علاقة له بموضوع النقاش، ولا رابطة تربطه به، ولا ماسكة رحم بينهما.

---

(1) م سا/ 173. (2) المستصفى/ 2/ 43.
(3) ابن حزم/ الإحكام/ج 3/ 275.
(4) ن م/ ن ص ـ الذي ذكره أبو الوليد الباجي هو: أن ابن المنتاب يقول بالندب في الأوامر المجردة (إحكام الفصول)/ 198) وذكر الشوكاني في باب العموم أنه من أرباب الخصوص (م سا/ 202).

ومثله الاستدلال بحديث: «الاثنان فما فوقهما جماعة»[1] على أن أقل الجمع اثنان.

قال الشوكاني: «وهذا الاستدلال خارج عن محل النزاع، لأنه لم يقل: اثنان فما فوقهما جمع، بل قال: «جماعة» يعني أنه تنعقد بهما صلاة الجماعة»[2].

وحاصل القول إن الدلالة تتفاوت قوة وضعفًا بهذين الاعتبارين اللذين أسلفنا ذكرهما.

تأثير المقاصد الشرعية في بحث الدلالة:

لا شك أن رعاية المقاصد الشرعية أمر واجب على كل مجتهد، وعلى كل مفت وقاض، وهذا أمر أكد عليه السلف الصالح، واعتبروه شرطًا لازمًا لا تساهل فيه في حق كل مجتهد، وكل من لفّ لفّه.

قال الإمام تقي الدين السبكي: «الثالث [من شروط المجتهد] أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكمًا له، وإن لم يصرح به، كما أن من عاشر ملكًا ومارس أحواله وخبر أموره، إذا سئل عن رأيه في القضية الفلانية، يغلب على ظنه ما يقوله فيها، وإن لم يصرح له به لكن بمعرفته بأخلاقه، وما يناسبها من تلك القضية»[3].

إذن دراسة المقاصد في الشريعة الإسلامية وسيلة لتملك الحاسة المشعرة بالاتجاه العام فيها.

وبهذا الاعتبار فإن المراعي للمقاصد الشرعية في أحكامه لا بد أن يكون نظره إلى استثمار الألفاظ لأخذ الأحكام منها أمرًا عرضيًا فلا عبرة به في جوهر مسلكه وطريق بحثه، إذ لديه ما يبني عليه الأحكام، وهو روح التشريع وغايته التي تتجسد في المقاصد الشرعية في الدين الإسلامي الحنيف.

---

(1) هذا الحديث قال عنه «ابن حزم»: إنه ساقط (م سا/ مج 3/ج 4/ 413) ومثله في السقوط أيضًا حديث: «اثنان فما فوقهما جماعة» بصيغة التنكير (ن م/ ن ص) وقال القسطلاني: «اثنان فما فوقهما جماعة» كذا رواه «ابن ماجة» من حديث «أبي موسى». وكذا رواه غيره. وكلها ضعيفة (إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري/ 2/ 31) وقال الحافظ ابن حجر العسقلاني: باب «اثنان فما فوقهما جماعة» هذه الترجمة لفظ حديث ورد من طرق ضعيفة...» (فتح الباري شرح صحيح البخاري/ 2/ 180).

(2) م سا/ 215.

(3) الإبهاج/ 1/ 9 ـ 8.

هذا إن كان الفقيه المجتهد قد جعل المقاصد الشرعية غاية نهائية للأوامر والنواهي وجميع ما جاء به الدين الإسلامي الكريم، كما يرى ذلك الإمام الشاطبي ومن وافقه.

وأما من يرى أن علم المقاصد ما هو إلا وسيلة لمعرفة ما يحكم به المجتهد في قضايا لا نصوص فيها، فإنه يستثمر الألفاظ ويبحث في دلالاتها موازة، مع استحضاره لعلم المقاصد وسيلة من وسائل التوصل للحكم.

ولا شك أن علم المقاصد لم يهمل منذ القديم: قبل وجود الإمام الشاطبي، وإنما اختلف الناس في موطنه، فمنهم من جعله وسيلة، ومنهم من جعله غاية، . وإنما يرجع الفضل إلى الشاطبي في بناء نسق متداخل يحقق وجهًا من وجوه التكامل لم ينتبه إليه الأصوليون، على حد تعبير طه عبد الرحمٰن[1] ومع ذلك فالشاطبي لم يحترم بعض مقاصد الشريعة حيث عد كلام الصوفية من ملح العلم ومستحسناته، وقال: «وذلك أنهم قد أوغلوا في خدمة مولاهم حتى أعرضوا عن غيره جملة. فمال بهم هذا الطرف إلى أن تكلموا بلسان الإطراح لكل ما سوى الله»[2].

إن لسان الإطراح لو كان فيه خير لكان النبي ﷺ أول من ينطق به ثم صحابته من بعده، والمرء يسأل عن تشريع أمور ظاهرها مخالف لأعظم مقصد شرعي وهو توحيد الله تعالى لأي مقصد ينتمي هذا التشريع؟

هذا وإن فتح باب التأويلات في مسائل لا يفهم الإنسان العادي أمرها سيؤدي إلى ادعاء كل كذاب أفاك أن لكلامه الموهم تأويلاً وتفسيرًا باطنيًا لا يعقله إلا العالمون، وبذلك يسهل إدخال الأفكار الغريبة، والأوهام الشيطانية والآراء الباطنية التي تستهدف في جوهر مذهبها قلب ظواهر الأحكام الشرعية إلى ضد ما جاءت به، ونسف ما بني عليه أمر الدين من أركان وأسس.

إن فكرة وضع الظاهر والباطن للألفاظ فتنة وفساد كبير، ويكفي أن غاية ما يقصد منها إحلال القول الصريح في الكفر، وجعلها حلالاً طيبًا. ومن الطافىء في كلام هؤلاء تخفيف حرارة الندم على الذنوب وتصوير فاعل المعاصي - متى نظر إلى نفسه نظر الغضبان عليها - بأنه عبر متأدب مع الفاعل الحقيقي، لأنه يتضجر من القدر.

---

(1) تجديد المنهج/ 97.

(2) م سا/ 1/ 49.

وكلامهم لا تسعه إلا مجلدات ومجلدات، وذكره هنا إنما هو على سبيل العرض.

ثم إن من الأصول الفقهية التي يجب اعتبارها، وخاصة في مثل هذه الحالات ـ سد الذرائع، وهو أصل شهد له كبار العلماء بصوابية مراعاته، واستدلّ له ابن القيم بتسعة وتسعين دليلاً[1].

(1) أعلام الموقعين.

الفصل السابع

في مسالك ينبغي اجتنابها

من المرتكزات أو المسالك الضعيفة في إثبات الدلالة وفي غيرها ثلاثة مسالك:

الأول: الاعتماد على القياسات الغريبة التي لا رابط فيها بين المقيس والمقيس عليه.

الثاني: الاعتماد على مجرد التجويز، والاحتمالات البعيدة.

الثالث: الاشتغال بظواهر الألفاظ من غير غوص في المعاني التي هي الغرض والمقصود.

ففيما يخص المسلك الأول يؤتى أحيانًا بأقيسة غريبة في هذا الفن، وذلك لإثبات ما اختص به المقيس عليه للمقيس، من غير أي رابطة بينهما. من أمثلة ذلك:

قول «عيسى بن أبان» الحنفي، من أن العام إذا أخص منه البعض، لا يبقى حجة في الباقي، لأنه مثل شاهدين جرحا بقصة ما فوجب على سائر شهادتهما في كل شيء.

قال «ابن حزم»: «وهذا القول فمع ما فيه من الاضطراب، وتشبيهه بشيء لا يشبهه إقدام عظيم على الله ـ عز وجل ـ وعلى رسوله ﷺ ولو كان القياس حقًّا ـ وقد أعاذ الله من ذلك ـ لكان هذا القياس أحمق قياس في الأرض، فكيف والقياس كله باطل ولله تعالى الحمد»[1].

ومنها ما أوردوه في تحديد العدد الذي يقع به التواتر.

---

(1) م سا/مج 1/ج 3/ 398.

قال الشوكاني: « . . .وقال قوم، منهم «أبو الطيب الطبري»: يجب أن يكونوا أكثر من الأربعة، لأنه لو كان الأربعة يوجب العلم لما احتاج الحاكم إلى السؤال عن عدالتهم إذا شهدوا عنده.

وقال «ابن السمعاني»: ذهب أصحاب «الشافعي» إلى أنه لا يجوز أن يتواتر الخبر بأقل من خمسة فما زاد، وحكاه الأستاذ «أبو منصور»[1] عن «الجبائي»، واستدل بعض أهل هذا القول، بأن الخمسة عدد أولي العزم من الرسل على الأشهر: نوح، وإبراهيم، وموسى، وعيسى، ومحمد صلوات الله عليهم وسلامه. ولا يخفى ما في هذا الاستدلال من الضعف مع عدم تعلقه بمحل النزاع بوجه من الوجوه.

وقيل: يشترط أن يكونوا سبعة، بعدد أهل الكهف، وهو باطل.

وقيل يشترط عشرة، وبه قال «الإصطخري» واستدل على ذلك بأن ما دونها جمع قلة، وهذا استدلال ضعيف أيضًا.

وقيل: يشترط أن يكونوا اثني عشر، بعدد النقباء[2] لموسى ـ عليه السلام ـ لأنهم جعلوا كذلك لتحصيل العام بخبرهم، وهذا استدلال ضعيف.

وقيل: يشترط أن يكونوا عشرين، لقوله سبحانه: ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَٰبِرُونَ. . .﴾ [الأنفال: الآية 65] وهذا مع كونه في غاية الضعف، خارج عن محل النزاع، وإن قال المستدل به: بأنهم إنما جعلوا كذلك ليفيد خبرهم العلم بإسلامهم، فإن المقام ليس مقام خبر، ولا استخبار، وقد روي هذا القول عن «أبي الهديل» وغيره من المعتزلة. وقيل: يشترط أن يكونوا أربعين، كالعدد المعتبر في الجمعة، وهذا مع كونه خارجًا عن محل النزاع باطل الأصل فضلاً عن الفرع.

وقيل: يشترط أن يكونوا سبعين لقوله سبحانه: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ [الأعراف: الآية 155] وهذا أيضًا استدلال باطل.

وقيل: يشترط أن يكونوا ثلثمائة وبضعة عشر، بعدد أهل بدر، وهذا أيضًا استدلال باطل خارج عن محل النزاع.

---

(1) المعروف بعبد القاهر البغدادي، صاحب كتاب «الفرق بين الفرق» وهو عبد القاهر بن طاهر بن محمد (ت 420 هـ).

(2) النقيب: هو الذي ينقب عن أحواله القوم ويفتش عنها (ن ظ: تفسير «النسفي»/ 1/ 275).

وقيل: يشترط أن يكونوا خمس عشرة مائة، بعدد أهل بيعة الرضوان. وهذا أيضًا باطل.

وقيل: سبع عشرة مائة لأنه عدد أهل بيعة الرضوان.

وقيل: أربع عشرة مائة لأنه عدد أهل بيعة الرضوان.

وقيل: يشترط أن يكونوا جميع الأمة كالإجماع، حكي هذا القول عن «ضرار بن عمرو»[1] وهو باطل.

وقال جماعة من الفقهاء: لا بد أن يكونوا بحيث لا يحويهم بلد، ولا يحصرهم عدد.

وبالله العجب من جري أقلام أهل العلم بمثل هذه الأقوال التي لا ترجع إلى عقل، ولا نقل، ولا يوجد بينها وبين محل النزاع جامع، وإنما ذكرناها ليعتبر بها المعتبر، ويعلم أن القيل والقال قد يكون من أهل العلم في بعض الأحوال من جنس الهذيان. فيأخذ عند ذلك حذره من التقليد، ويبحث عن الأدلة التي هي شرع الله الذي شرعه لعباده. فإنه لم يشرع لهم إلا ما في كتابه وسنة رسوله ﷺ»[2]. وما ماثل ذلك. هذا فيما يتعلق بالمسلك الأول.

وأما فيما يتعلق بالمسلك الثاني، وهو الاعتماد على مجرد التجويز والاحتمال. فإنه مسلك أدى في بعض المواضيع إلى ظهور آراء بعيدة عن الانتساب للموضوع المبحوث لكونها فرضيات ذهنية لا مستند لها.

من أمثلة ذلك:

إن الذين يقولون: «إن الأمر هو غير الإرادة» استدلوا بأن الله تعالى أمر إبراهيم - عليه السلام - بذبح ابنه إسماعيل - عليه السلام - ولم يرد منه ذلك، ولو أراده سبحانه لوقع، لأنه لا يجوز أن يريد أمرًا ولا يقع ولا يوجد.

قال الشيخ «الشيرازي»: «فإن قيل: الذي أمر به مقدمات الذبح، من الإضجاع، وتله للجبين[3] وقد فعل ذلك.

(1) ضرار بن عمرو الغطفاني من المعتزلة (ت 190 هـ) قال الجشمي: ليس من المعتزلة، بل من المجبرة (الأعلام/ الزركلي).

(2) م سا/ 91 ـ 92.

(3) "وتله للجبين

قلنا: هذا خلاف الظاهر الذي في القرآن: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ [الصافات: الآية 102] ولأنه لو كان المأمور به هو المقدمات لم يكن في ذلك بلاء مبين، ولا احتاج فيه إلى صبر، وقد قال عز وجل: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ ٱلۡبَلَٰٓؤُاْ ٱلۡمُبِينُ ١٠٦﴾ [الصّافات: الآية 106] وقال: ﴿سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الصّافات: الآية 102]، فدل على أن الأمر تناول جميع ذلك.

ولأنه لو كان المأمور به مقدمات الذبح، لما احتاج فيه إلى الفداء، لأنه قد فعل ذلك، وقد قال الله تعالى: ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ ١٠٧﴾ [الصّافات: الآية 107] فبطل ما قالوه.

فإن قيل: قد فعل الذبح، ولكن كلما قطع جزءًا التحم.

قلنا: لو كان هذا صحيحًا، لكان قد ذكره الله سبحانه وأخبر عنه، لأن ذلك من المعجزات والآيات الباهرة الظاهرة.

ولأنه لو كان كما ذكروه، لكان لا يفتقر إلى الفداء، لأنه قد امتثل الأمر»[1].

ولا يخفى كون هذه الاحتمالات بعيدة وغريبة باعتبار أنها لا تستند إلى أي سند، ولا تعتمد على أي سبب لإيرادها وذكرها بل ذلك كله مبني على مجرد التجويز، وهو مسلك أدى التوغل في الاعتماد عليه إلى أن طال الشك كل شيء حتى ما لا يمكن فيه، كما يلزم من تطبيقه في نظائر مما فيه البحث من المسائل المحال.

قال الإمام «ابن حزم» ـ في الرد على من قال: إن العام إذا خص لا يبقى حجة فيما بقي من أفراده ـ: «ويلزم من قال بهذا أن يقول: متى وجدت عددًا قد استثنى منه شيء وجب أن أسقطه كله، ومتى وجدت إنسانًا قد وجب أخذ بعض ماله، لم أمتنع من أخذ باقيه إلا أن يمنعني منه إجماع، ومن قال بهذا لزمه في قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمۡ أَلۡفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمۡسِينَ عَامٗا﴾ [العنكبوت: الآية 14][2] أن يقول لعله قد خصت منها خمسون أخرى بالاستثناء، فيكون مقامه فيهم تسعمائة عام فقط أو أقل، وهذا فساد في الدين، وكفر في الإسلام»[3].

---

(1) التبصرة/ 18 ـ 19.

(2) ن ظ: الكشاف/ 3/ 445 ـ 446.

(3) م سا/ مج 1/ ج 3/ 399.

وهكذا سائر المسائل المبنية على الاحتمال البعيد، وعلى ترك الظاهر بدون وجود ما ينقل عنه بحق. هذا ما يختص بالمسلك الثاني.

وأما ما يتعلق بالمسلك الثالث، وهو خدمة ظواهر الألفاظ دون النظر في المقصود فقط، فإنه شامل للنظر في مباحث الأصول نسبيًا، ولمنهج الشرح والتوضيح لكلام المؤلفات الأصولية لدى بعض الأصوليين، بصفة خاصة.

ومن أمثلة ذلك: الاشتغال بالاستدلال والاحتجاج في المسائل التي يكون فيها الخلاف لفظيًا. كمثل مسألة الفرض والواجب هل هما مترادفان أو لا؟

ومسألة الواجب المخير، ومسألة الحرام المخير، ومسألة مفهوم الصحة، ومسألة مفهوم الإجزاء، وغير ذلك من المسائل التي ليس الخلاف فيها إلا لفظيًا. لأن ذلك لا ينبني عليه حكم فقهي، ولا فائدة دينية، ولذلك فليس الاشتغال بها إلا اشتغالاً بدراسة الألفاظ.

وكما يسلك هذا المسلك في بحث بعض المسائل الأصولية، يسلك أيضًا في شرح بعض المؤلفات الأصولية.

فإنك تجد الشارحين والمحشين لبعض المصنفات الأصولية يشتغلون بدراسة وبحث ونقد كلام أصحاب هذه المصنفات بعمق شديد، أكثر مما يشتغلون بدراسة وبحث مسائل الأصول، التي هي الغرض الجوهري من هذه المصنفات في حقيقة الأمر.

وقد عاب الكثير من الأصوليين هذا المنهج.

قال الأنصاري: «. . وتركت طريقة المجادلين الذين يخدمون ظواهر الألفاظ ولا يرومون المعاني»[1].

وقال «ابن السمعاني»: « . . ولا بظاهر من الكلام، ومتكلف من العبارة معول على السامعين، ويسبي قلوب الأعتام الجاهلين . . »[2].

وهذه الطريقة معتمد عليها في الحواشي أكثر من غيرها، إذ يبحثون في كل لفظ عن مدخل لنقده، وعن نكتة في إيراده وذكره، وهو ما يؤدي إلى تكلفات سخيفة، وتوجيهات باردة.

---

(1) م سا/ 1/ 5. (2) م سا/ 1/ 19.

من أمثلة ذلك: ما وجه به «ابن القاسم العبادي» قول «التاج السبكي» في وصف كتابه: «جمع الجوامع»: «البالغ من الإحاطة بالأصلين»[1] قال «المحلي»: . . . لم يقل الأصوليين الذين هو الأصل إيثارًا للتخفيف من غير الباس»[2].

فقال العبادي: «أي في التعبير بالأصلين، بخلاف التعبير بالأصولين، فإنه يلتبس بجمع الأصولي.

وفيه بحث لأن الأصولين بياء واحدة، والجمع بياءين فأين الإلباس؟ اللهم إلا أن يقال: كونه بياء واحدة لا يمنع إمكان اللبس، لأنه قد يذهل عن كونه بياء واحدة.

وفيه نظر لأنه يمكن ذلك في الأصلين، إذ يمكن أن يتوهم أنه جمع أصلي، بناء على الذهول عن كونه بياء واحدة، وتوهم أنه بياءين»[2].

قال العطار: «إن أمثال هذه المناقشات في غاية الوهن، ولذا لم تر أحدًا من محققي الأعاجم يسطرونها في كتبهم. وإنما شغف بأمثالها من تعوذ نقد الألفاظ فيما قل وجل. . .»[2].

ومنها ـ أيضًا ـ: ما وجه به قول «المحلي»: «هذا ما اشتدت إليه حاجة المتفهمين لجمع الجوامع. . .» فقد قالوا: «عبر هنا باشتدت، وفي شرحه «المنهاج الفقه» بدعت، لأن شروح المنهاج السابقة على شرحه، أكثر وأجل وأفيد من شروح هذا الكتاب، فحاجته إلى شرحه دون حاجة «جمع الجوامع» إلى شرحه»[3].

قال العطار: « . . . من النكات الضعيفة المبنية على تعليلات أضعف منها.

فإنه لو قال هنا: دعت، وهنا: اشتدت لارتكبوا له علة أيضًا. ومثل هذا لا ينبغي أن يسطر في حواشي أمثال هذا الكتاب»[4]. فهذه الأمثلة وما ماثلها مما هو مبني على البحث عن علة كل شيء، مما ينبغي أن يجتنب منهجه، ما لم يتعلق بذلك غرض نافع مفيد واضح المأخذ.

---

(1) حاشية العطار على المحلي/ 1/35.
(2) ن م/ ن ص.
(3) ن م/ 1/ 9.
(4) ن م/ ن ص ـ وقد علل بعضهم اختيار هذا المنهج بأن فيه تدريبًا وتكوينًا وشحذًا لذهن المبتدىء.

قال الإمام الشاطبي: « ...ومنها أن تتبع النظر في كل شيء، وتطلب عمله من شأن الفلاسفة الذين يتبرأ المسلمون منهم، ولم يكونوا كذلك إلا بتعلقهم بما يخالف السنة، فاتباعهم في نحلة هذا شأنها خطأ عظيم، وانحراف عن الجادة...»[1].

وبذلك يكون منهج البحث عن علة كل شيء فلسفي الأصل، وفد مع ما وفد من النظريات الفلسفية الأخرى، فعمم الأخذ به، حتى في المواضيع التي لا يثمر فيها شيئًا، وإن أثمر فيها، فإنما يثمر أحكامًا مبنية على الخيالات والظنون المحضة التي لا ترتاح إليها النفس.

وحاصل القول: إن هذه المسالك الثلاثة ضعيفة واهية تجر إلى التزامات غير مقبولة، وإلى مضايق محرجة، ومن ثم ينبغي اجتنابها وعدم الاعتداد بها. والله أعلم بالصواب.

(1) م سا/ 1/ 23.

الفصل الثامن

في كيفية استعراض الأدلة ومناقشتها وما يتعلق بذلك

من المعلوم أن الطريقة السائدة في استعراض الأدلة المتعارضة ومناقشتها هي الموازنة بينها[1]، والنظر فيما تتضمنه من القوة الحجية، مع الاستحضار للأدلة الذهنية التي لا ينفك عنها أي موضوع، كعدم الانتقال عن الأصل إلا لموجب كاف، وما ماثل ذلك.

إلا أن مسلك الكلام وطريقة التأليف، ومنهج المعالجة، تختلف بين المؤلفين كما هو معروف، ومشهور في كل علم، وفي كل فن، ومن ذلك علم الأصول، فالأصوليون ـ كغيرهم ـ مختلفون في طريقة إيراد النصوص والأدلة المتعارضة، وفي طريقة مناقشتها ـ أيضًا ـ.

فمنهم من يورد أدلة من خالفه إيرادًا يتصف بالإنصاف، بمعنى أنه يذكر أدلة خصمه كما يورد أدلته وأدلة من وافقوه بتوازن، إذ يبدأ بأدلة الخصم فيذكرها، ثم بعد ذلك يستدل لمذهبه بنقض أدلة من خالفه، والإتيان بأدلته، وتكون المناقشة أثناء ذلك هادئة وعلمية وموضوعية.

ويمكن أن يكون مؤسس هذه الطريقة هو الدبوسي، لأنه مؤسس علم الجدل أو مدخله إلى علم الفقه مقعدًا.

ومن المصنفات التي تتصف بالطريقة المذكورة: كتاب «المعتمد» لأبي الحسين البصري، فهذا الكتاب يورد فيه مؤلفه أدلة خصمه بإنصاف، ويناقش فيه باعتدال، وبأسلوب يتسم بالرزانة في الأحكام، وبدسم علمي وفكري تقربه الأذواق، وتعده ألذ

---

(1) قال ابن سيناء: «ولا بد مع ذلك أن يسمع الإنسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه، إن كان يحب أن يكون من أهل الحق» («من المعرفة إلى العقل» للدكتور محمد المصباحي/ ص 4).

الأرزاق، وكيف لا، والمسائل الكلامية الموجعة للأدمغة عنه مبعدة، وما أبعدها عنه مؤلفه إلا لأنها مملة ومتعبة.

ويسمي «أبو الحسين» أدلة من خالفه بالشبه، ومثله في إطلاق هذه التسمية على أدلة المخالف أصوليون كثيرون، وما ذاك إلا لأنهم استوعبوا المسائل، واستحضروها في أذهانهم فقرنوا أدلة ما ذهبوا إليه من المسائل وبين أدلة من خالفهم فبدت لهم أدلة من خالفهم شبهًا، وفي واقع الحال فإنه لو لم تبد لهم أدلة من خالفهم بأنها شبه ما خالفوه. ولكونهم يسمون أدلة الخصم شبهًا فإن النقاش سيكون من أجل صحة هذا الاسم المشعر بأنها أدلة تحتاج إلى إيضاح صورتها الحقيقية، إذ الشبهة هو ما اشتبه حتى ظهر على غير حقيقته لمن لم يمعن فيه النظر، ومن ثم يكفي في المناقشة لها إيضاح صورتها، وإزالة الغشاوة المحيطة بها.

ومن هنا ندرك كيف ينظر الأصولي إلى أدلة الخصم، وكيف ينظر إلى ما وجب عليه أن يفعله لردها/ وإبراز وجه المسألة بحقيقتها.

ومثل كتاب «المعتمد» كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي، فهو مثله من حيث إيراد الأدلة، وطريقة المناقشة وأثناء ذلك الإيراد وتلك المناقشة يبدي رأيه، وينعته بأنه القول المختار.

وأسلوب الآمدي في هذا الكتاب كأسلوب أبي الحسين في «المعتمد» عمومًا[1]، وخاصة في طريقة الانتصار في المسألة المبحوث فيها لمذهبه، فكان ينسج على منوال من خالفوه، وقد أفصح عن نهجه هذا حين قال: «فلننسج في الحجاج على منوالهم»[2].

ويلاحظ أن الآمدي ينقل آراء ثلاثة من المعتزلة ويستعرضها كثيرًا، وهؤلاء الثلاثة هم: أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم، وأبو الحسين.

ومثل هذين الكتابين ـ من حيث المنهج ـ كتاب «المحصول» «للرازي» وكتاب «التبصرة» وكتاب «شرح اللمع» «لأبي إسحٰق الشيرازي»، وكتاب المستصفى «للغزالي»

---

(1) إلا أن أبا الحسين يبدأ موضوعات كتابه بكلمة «اعلم»، وهي كلمة ذات جرس تنبيهي، ولذلك ـ على ما يظهر ـ يبدأ بها خطابه التبليغي، وأيضًا ـ سماع هذه الكلمة يوقع فيك شعورًا بأن من ورائه فوائد، فتشرئب النفس إليها باهتمام، وتنتظرها في استعداد تام، وفي ذلك ما لا يخفى من الفائدة، والمسلك اللطيف في الإجادة.

(2) 1/ 144.

وكتاب «البرهان» لإمام الحرمين، وكتاب قواطع الأدلة «لابن السمعاني» وغيرها وأسلوب هذه المراجع كلها جدلي نقاشي حواري إلا أنه يوجد بينها اختلاف في الكيف.

فكتاب «المحصول» ذو منهج جدلي صورته إيراد ما في المسألة من الأقوال، ثم الاستدلال لما يراه مؤلف الكتاب صوابًا مع مناقشة أدلة من خالفه، أحيانًا باقتضاب، ويحلي رأيه بعبارة: «والحق كذا وهو الحق».

ونقل الحافظ «ابن كثير»[1] عن الشيخ شهاب الدين «أبي شامة»[2]: «أنه (أي الرازي) كان يقرر الشبهة من جهة الخصوم بعبارات كثيرة، ويجيب عنها بأدنى إشارة»[3]. وهذه نقطة منهجية مهمة يجب أخذها بعين الاعتبار لمعرفة منهج «الرازي» بوجه عام.

كما ذكر «الشوكاني»: «أن من عادته المستمرة إيراد التشكيك في مصنفاته حتى في تفسير الكتاب العزيز»[4].

وهذا كله يعطينا صورة عن الطريقة التي عليها نقاش الأدلة واستعراضها في كتاب «المحصول».

وأما كتاب «التبصرة» فإنه مبني على طريقة ذكر مذهب صاحب الكتاب ثم الاستدلال له مع رد شبهات الخصم بمسلك جدلي كذلك.

وكذلك كان كتاب «شرح اللمع»، إلا أنه يمتاز بالتوسع عن كتاب «التبصرة» في استعراض الأدلة ومناقشتها.

كما يمتاز أيضًا بأنه متأخر عن كتاب «التبصرة»، من حيث زمان تأليفه ولذا تراجع فيه «الشيرازي» عن آراء كان قد نصرها، ومذاهب كان قد اختارها في «التبصرة».

---

(1) إسماعيل بن عمر بن كثير (ت 774 هـ). (2) عبد الرحمٰن بن إسماعيل (ت 665 هـ).

(3) «البداية والنهاية» /مج 7/ج 13/ 48/ن ش دار الكتب العلمية بيروت/ ط 1/ت 1415 هـ، وثقه وقابل مخطوطاته الشيخ علي محمد معوض ـ الشيخ عادل أحمد عبد الرحمٰن عبد الموجود/ وضع حواشيه: الدكتور أحمد أبو ملحم ـ دكتور علي نجيب عطوي ـ الأستاذ فؤاد السيد ـ الأستاذ مهدي ناصر الدين ـ الأستاذ عبد الساتر.

(4) م سا/ 38.

وأما «المستصفى» فإنه يورد أدلة المخالف ويناقشها مناقشة من مضى من حيث المنهج العام. إلا أنه لا يكثر من إيراد أدلة المخالف كما يفعل بعض من ذكرنا، ولكنه يطيل الكلام وتقريره ويكثر من الأمثلة.

وأما «البرهان» فإن مؤلفه وضح وبيّن الطريقة والعادة التي يسلكها فيه وذكر بأنها: إيراد ما قاله الأصوليون بمختلف مذاهبهم. ثم ذكر ما هو المختار[1].

إلا أن أسلوبه يمتاز بالحدة ونسبة من لم ير رأيه إلى الجهل، والخلو من التحصيل، وبعبارات تنم عن الشعور بالاستعلاء. والثقة الزائدة بالنفس، وباحتكار الحقيقة.

وأما «قواطع الأدلة» فإن مؤلفه بيّن طريقته فيه بقوله: «. . .أقصد إلى لباب اللب. وصفو الفطنة. وزبدة الفهم. وأنص على المعتمد عليه في كل مسألة. وأذكر من شبه المخالفين بما عولوا عليها. . .»[2].

هذه نماذج من الكتب التي يعتمد أصحابها في المناقشة فيها على المذهب الجدلي الذي يسلك فيه سبيل إفراغ أدلة الخصم مما يدعي أنها تتضمنه من القوة الحجية. وذلك بواسطة كشف خباياها حتى تظهر أنها ليست كما ادعى من يستدل بها أو بواسطة النظر فيما يترتب على تحكيم مضمونها من ترتبات. ويؤول إليه الأمر. وهو شأن مهم يجب أن لا يغفل عنه المستدل. وهو الذي يكثر الدخول منه إلى هدم دليل الخصم وتزييفه.

ومن الأمثلة التي يتضح بها معنى ما يترتب على تحكيم متضمن الدليل من مترتبات، قول «إمام الحرمين»: «إذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم، ولم يدخل وقت العمل بموجبها»، فقد قال «أبو بكر الصيرفي» من أئمة الأصول: «يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم، ثم إن كان الأمر على ما اعتقدوه فذلك، وإن تبين الخصوص تغير العقد».

وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء، وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد، ونحن نقول لمن ينتحل هذا المذهب: أيجوز أن يبين الخصوص بالآخرة؟ فإن قال: لا، فتقدير ورود الخصوص متأخرًا محال إذًا. ويتصل القول في ذلك بالرد على الذين أوجبوا اتصال البيان بمورد الخطاب وأبو بكر

(1) /1/ 141.

(2) /1/ 19.

هذا من الرادين عليهم في تصانيفه. وإن زعم صاحب هذا المذهب أن تبين الخصوص ممكن. فكيف يتصور جزم العقد مع اشتماله على تجويز أن يتبين الأمر على خلاف ما جزم العقد به. والتردد والجزم متناقضان[1].

ولا ريب أن إثارة ما فيه المناقشة، وإدراك ما فيه الضعف من الأدلة الواقعة تحت مجهر البحث يعتمد على قوة الملاحظة وحساسية التنبه، ودقة الفهم، والنظر بالآليات اللغوية المعينة على التعمق في خبايا الألفاظ.

ومن المفيد الإشارة إلى أن البحث المجرد الخالص يكون خاليًا من السب والشتم، والدعوة على المخالفين.

وأما البحث إذا كان بخلاف ذلك فإنه يكون ناقصًا بثلب أعراض الناس وتصيد عثراتهم، وتضخيم أغلاطهم.

وهذا شيء لا يليق بأئمة العلم ورجال الفكر.

ومن اتصفت مناقشاته بذلك فإنه من الصعب اعتقاد كونه منصفًا مع من خالفه.

وإنما يتصف بالإنصاف من يبحث عن الحقيقة ليدركها، وهو الذي يستمع لما يقوله الآخرون استماعًا يتوخى منه إعانة توصله إلى القصد المنشود.

ومن ثم نقول: إن البحث الأصولي المحترم هو الذي يصدر من إمام أصولي متسع الصدر لمناقشات الآخرين.

مراجع أصولية لا يسلك فيه النقاش الجدلي[2]:

عرفنا مما مضى أن طريقة استعراض الأدلة في المؤلفات الأصولية المطبوعة بالطابع الجدلي، هو إيرادها ثم البحث في سبل نقدها والكشف عن غطائها.

---

(1) البرهان 1/ 148.

(2) ومن المصنفات ذات الوجه الجدلي كتاب «المنخول من تعليق الأصول» للغزالي وهو كتاب قال عنه البناني: «إن المنخول في الحقيقة تلخيص البرهان للإمام، كما يدل عليه تسميته بالمنخول من تعليق الأصول، وتصريح الغزالي في آخره بأنه لم يزد على ما في «البرهان» (م سا/ 1/ 205) وهذا الكتاب جدلي الأسلوب كأصله: كتاب البرهان، ومن قطع الكلام الجدلي فيه قوله: «وأما الطريقة الجدلية فهي: أنا نقول: ادعيتم أن حسن بعض الأفعال وقبحها مستدرك ببداية العقول وأوائلها، ونحن ننازعكم في ذلك، ومواضع الضرورات لا يتصور فيه الخلاف بين العقلاء. فإن نسبونا إلى عناد عكسنا عليهم دعواهم، ثم العناد إنما يتصور في شرذمة يسيرة، ونحن الجم الغفير، والجمع الكبير، ولا يتصور منا التواطؤ على مر العصور وتوالي الدهور، من غير فرض رجوع أحد منا إلى الإنصاف..» (ص 11) حاشية العطار 1/ 83.

ومن المؤلفات الأصولية التي لا يسلك فيها هذا المسلك، وإنما تستعرض فيه الأدلة استعراضًا بحيث تذكر فيه المذاهب التي وردت في المسألة، وأدلتها من غير سلوك المذهب الجدلي في نقاشها.

إذ سلوك المذهب الجدلي يستلزم ذكر ما يفرضه الذهن من فرضيات، ويستلزمه مقام البحث من احتمالات، ثم ذكر الجواب عنها.

وكل مرجع لا يتصف بها فإنه ليس على طريقة الجدل تأليفه، ولا على سبيله تصنيفه. بل يمكن أن يطلق عليه كتاب النقل والاستعراض للأدلة. وهذا الإطلاق لا ينبغي أن يفهم منه التنقيص لقيمة هذه المراجع العالية الدرجة الغالية القيمة، بل يجب أن يفهم منه أن ذلك الاسم - إن حاز إطلاقه عليها - ما هو إلا وصف مميز لها عن كتب الجدل.

من تلك الكتب التي وضعت على غير الطريقة الجدلية المحضة كتب الحنابلة الأصولية، ككتاب «شرح الكوكب المنير» للعلامة ابن النجار[1]، وكتاب «المسودة» الذي جمعه الشيخ شهاب الدين الحراني الحنبلي[2]، وهو من تصنيف ثلاثة من أئمة آل تيمية، وهم: الإمام مجد الدين أبو البركات بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم[3]، والشيخ شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام، وشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم[4]، وكلا الكتابين المذكورين موضع من حيث طبيعة الأسلوب ونقل الأقوال على نسق متحد، ومثلهما في ذلك فقط كتاب «القواعد والفوائد الأصولية» للشيخ أبي الحسن علاء الدين بن اللحام[5] الحنبلي.

ومن الكتب الأخرى الموضوعة على الطريقة المذكورة كتاب «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني، وهو كتاب - وإن أطال فيه الكثير من النقل عن المحصول» للإمام الرازي - لا يتصف أسلوبه بالمنهج الجدلي، بل بالنقاش الفقهي الذي يعتمد على كلمة «أجيب» في رد أدلة المخالف وبيان تهافتها.

---

(1) محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي (ت 792 هـ).

(2) أحمد بن محمد بن أحمد (ت 745 هـ).

(3) المتوفى 652 هـ.

(4) المتوفى 728 هـ.

(5) علي بن محمد علي بن عباس البعلي (ت 803 هـ).

وكتاب «التوضيح لمتن التنقيح» للإمام صدر الشريعة الحنفي، وشرحه: التلويح على التوضيح، للإمام سعد الدين التفتازاني، وغير ذلك ما يصعب حصره[1].

مميزات مسالك النقاش بين الأصوليين:

لا شك أن مناهج النقاش للأدلة بين الأصوليين مختلفة، فالحنفية يناقشون معتمدين على الاستنتاجات العقلية المتصفة بالعمق والغوص إلى مدى بعيد.

وقد اعترف لهم بذلك كبار أئمة المتكلمين من الشافعية وغيرهم.

قال الإمام الرازي: «المسألة الثامنة: المشهور من قول فقهائنا: إنه لو قال: والله لا آكل، فإنه يعم جميع المأكولات، والعام يقبل التخصيص، فلو نوى مأكولاً صحت نيته، وهو قول «أبي يوسف» وعند «أبي حنيفة» ـ رحمه الله ـ: أنه لا يقبل التخصيص، ونظر أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ دقيق...»[2].

وقال الإمام الغزالي: «لو قال: أنت طالق، ولم يخطر بباله عدد، كانت الطلقة الواحدة ضرورة لفظه فيقتصر عليها، ولو نوى الثلاثة بعد، لأنه كلية الطلاق، فهو كالواحد بالجنس أو النوع، ولو نوى طلقتين: فالأغوص ما قاله أبو حنيفة وهو أنه لا يحتمله»[3].

وبالجملة: فإن الحنفية في النقاش الأصولي يتوكأون على عصي النتائج العقلية، فتميزوا بالتقسيمات الدقيقة المعتمدة على خيوط دقيقة بين المقسمات والمفصلات والمنوعات، وقد أدى اعتمادهم على العقل إلى أن ظهر مذهبهم في الفقه بين المذاهب الفقهية على شكل مذهب المعتزلة الكلامي بين المذاهب الكلامية الأخرى.

ولا شك أن مخالفة نصوص السنة أمر خطير، وجرم كبير، لا يغتفر فعله مهما كانت الأسباب المؤدية إلى ارتكابه من أعمق النظريات الذهنية والاستنتاجات الفكرية التي أسست على أمور قد تكون صوابًا وقد تكون خطأً.

هذا ولما كان الإمام أبو حنيفة يعتمد على ما ذكرناه، قال القاضي أبو بكر الباقلاني[4]، فيما نقله عنه الغزالي في المنخول: «...ولا اكتراث بمخالفة أبي

---

(1) وتعتبر «الحواشي» مجمع الآراء وملتقى النظريات، وسلة الفوائد.

(2) م سا/ 1/ 391.

(3) م سا/ 2/ 4.

(4) قال إمام الحرمين ـ لما قال (أي الباقلاني): «إن الأمر لا يفيد ولا يدفعه»: «هذا بديع من قياس=

حنيفة فيها، فإني أقطع بتخطئته في تسعة أعشار مذهبه الذي خالف فيه خصومه[1] فإنه أتى فيها من الزلل في قواعد أصولية يترقى القول فيها عن مظان الظنون، كتقديم القياس على الخبر»[2].

وأما الشافعية والمالكية فإن منهجهم يتسم بالوسطية في الجمع بين النقل والعقل، وهو المنهج المسنون في رسالة الشافعي الأصولية ـ رحمه الله.

ولا يجوز إتباع أحد إذا خالف السنة أي الحديث متى صح وروده، ولم يلتبس معناه ولفظه ووضحت دلالته، أيًا كان ذلك المخالف.

وأما الظاهرية: فإن الذي يظهر من نقاشهم وبحثهم الأدلة أن طريقتهم تختلف عن طريقة من سواهم.

فالإمام «ابن حزم» ـ مثلاً ـ يعتمد على الدلائل النصية في إثبات المدلولات للدلالات ونفيها، وهو مسلك حاز فيه قصب السبق، ونال به الشرافة، إذ في الوقت الذي يبحث فيه غيره الاستنتاجات الذهنية بطريق استنطاق الألفاظ يأتي هو بالأدلة النصية في صورة رائعة وبديعة مع استعماله للمنهج المنطقي.

فمن ذلك ما استدل به على أنه يجوز استثناء الأكثر من جملة يبقى منها الأقل. وفي ذلك يقول ـ رحمه الله تعالى ـ: « . . .وقد جاء في نص القرآن استثناء الأكثر من جملة يبقى منها الأقل بعد ذلك، فبطل كلام كل من خالفه، قال الله عز وجل لإبليس: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ ﴿٤٢﴾﴾ [الحجر: الآية 42] وقد أخبر رسول الله ﷺ أنا في الأمم التي تدخل النار، كالشعرة السوداء في الثور الأبيض، وأنه ـ عليه السلام ـ يرجو أن نكون نصف أهل الجنة، وإن بعث أهل النار من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعون للنار، وواحد إلى الجنة، هذا حكم جميع ولد آدم عليه السلام، ويكفي من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ

= مذهبه مع استمساكه بالوقف، وتجهيله من لا يراه» (البرهان/ 1/ 75) ـ (الإبهاج/ 2/ 58) يعني أن القاضي الباقلاني ينسب إلى الجهل من لا يرى القول بالوقف في المواطن التي يراه فيها هو، ولا ريب في أن الباقلاني إمام عظيم، وواحد من أذكياء العالم، لكن ليس لأحد الحق في أن يفرض على الآخرين رأيه الشخصي.

(1) قال الشنقيطي: « . . .حصر بعضهم الخلاف بين الإمامين: مالك، وأبي حنيفة في اثنين وثلاثين مسألة» (نشر البنود/ 2/ 344).

(2) المنخول/ ص 439.

بِمُؤْمِنِينَ ﴿١٠٣﴾﴾ [يُوسُف: الآية 103] فقد استثنى الغاوين من جملة الناس، وهم أكثر الناس، فاستثنى كما ترى ألفًا غير واحد من ألف»[1].

ومنه - أيضًا - ما استدل به على أنه يجوز استثناء الشيء من غير جنسه، لما قال: «والبرهان القاطع في ذلك قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٧٣﴾ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [صَ: الآيتان 73، 74] وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِآدَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ ٱلْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِۦٓ﴾ [الكهف: الآية 50] فلم يدع تعالى للشك هنا مجالاً إلا بيّنه، وأخبر أن إبليس كان من الجن، وقد حمل التهور قومًا راموا نصر مذهبهم هٰهنا فقالوا: إن الملائكة يسمون جنا لاجتنانهم.

قال علي: وهذا قول فاحش من وجوه: أحدها وأوضحها: قول الله عز وجل إذ سأل الملائكة: ﴿أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ﴾ [سَبأ: الآية 40] فقالت الملائكة: ﴿سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ﴾ [سَبأ: الآية 41] ففرق تعالى بين الملائكة والجن فرقًا كما ترى، والوجه الثاني: إخباره أن الملائكة خلقت من نور، والجن خلقت من نار «ففرق بين النوعين فرقًا من خالفه كفر».

حدثنا عبد الله بن يوسف، عن أحمد بن فتح، عن عبد الوهاب بن عيسى، عن أحمد بن محمد عن أحمد بن علي، عن مسلم بن الحجاج، عن عبد بن حميد. عن عبد الرزاق عن معمر، عن الزهري، عن عروة عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «خلقت الملائكة من نور، وخلق الجان من مارج من نار، وخلق آدم مما وصف لكم».

والثالث: إجماع الأمة على أن من سمى جبريل أو ميكائيل جنيًا فقد كفر، فقد ظهر بطلان هذا القول الفاسد، وكان أقصى ما احتج به القائلون أن قالوا: الاجتنان هو الاستتار. ومن ذلك يسمى المجن مجنًا، والجنة جنة، فالملائكة والجن مستترون عنا فهم جن.

قال علي: وهذا هذيان لبعض أهل اللغة، وفي كل قوم جنون[2]. فلو أن عاكسًا عكس عليهم فقال ما اشتق الاجتنان الذي هو الاستتار إلا من الجن، بماذا كانوا ينفصلون؟ وأيضًا فيقال لهم: حتى لو صح قولكم إن الجن اشتق من الاجتنان

(1) م سا/ مج 1/ج 4/ 428.

(2) قال ابن العريف: «كان لسان ابن حزم وسيف الحجاج شقيقين» (شذرات الذهب/ 3/ 300).

فمن أي شيء. اشتق الاجتنان؟ فإن جروا هكذا إلى غير غاية، وهذا يوجب أشياء موجودات لا أوائل لها. ولا نهاية لعددها، وهذا محال ممتنع، وموافقة لأهل الكفر، وإن قالوا: ليس للفظ الذي اشتق منه اشتقاق، قيل لهم: فما الذي جعل اللفظة مبتدأة أولى من الثانية.

وقد سقط في هذا كبار النحويين[1]...

من هذه اللوحات الكلامية، وما مثلها، ندرك قوة منهج هذا الإمام الظاهري. وهو منهج ذو أصول مطردة، وأرض صلبة تثبت عليها الأقدام. ومدرسة في الاستدلال والحجاج تسلب العقول والأفهام، ورحم الله أبا حيان[2] النفزي[3] الأندلسي فإنه الذي يقول: «محال أن يرجع عن مذهب الظاهر من علق بذهنه»[4] وما كان مذهب الظاهر كما قال أبو حيان إلا لأنه يروي ويمير، فلا يقبل فيه من الفروع إلا ما أخذ من كلام رب العالمين، أو من سنة سيد المرسلين p في الغالب.

ومن هنا رد الشوكاني على إمام الحرمين، ففي «إرشاد الفحول» قال الجويني: «المحققون لا يقيمون لخلاف الظاهرية وزنًا، لأن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد ولا تفي النصوص بعشر معشارها».

ويجاب عنه بأن من عرف نصوص الشريعة حق معرفتها، وتدبر آيات الكتاب العزيز، وتوسع في الاطلاع على السنة المطهرة علم أن نصوص الشريعة جمع جم. ولا عيب لهم إلا ترك العمل بالآراء الفاسدة، التي لم يدل عليها كتاب ولا سنة ولا قياس مقبول. «وتلك شكاة ظاهر عنك عارها»[5] نعم قد جمدوا في مسائل ينبغي لهم ترك الجمود عليها، ولكنها بالنسبة إلى ما وقع في مذاهب غيرهم من العمل بما لا دليل عليه البتة قليلة جدًا[6].

---

(1) م سا/ 1/ج 4/ 420 ـ 421.

(2) محمد بن يوسف بن علي أثير الدين، الإمام النحوي (المتوفى 745 هـ).

(3) منسوب إلى نفرة بلد بالمغرب (القاموس) وفي بغية الوعاة (نفرة قبلية من البربر) 1/ 280.

(4) السيوطي/ بغية الوعاة/ 1/ 281ـ وهو قد نقل هذا الكلام عن ابن حجر، وأما ضبط نفرة فإن ياقوت الحموي قال فيه: نفرة بالفتح ثم السكون وزاي... وقال السلفي نفرة بكسر النون (معجم البلدان/ 5/ 296) وفي شذرات الذهب: «نفرة بكسر النون وسكون الفاء...» (/ 6/ 145).

(5) وعيرني الوشاة أني أحبها ... وتلك شكاة نازح عنك عارها

(6) 148.

وفي الكلام على مسالك العلة: «وقد تكلف «إمام الحرمين: الجويني» في «البرهان» لدفع هذا، فقال: إن منكري القياس ليسوا من علماء الأمة، ولا من حملة الشريعة، فإن معظم الشريعة صدرت عن الاجتهاد، والنصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة انتهى.

وهذا كلام يقضي من قائله العجب، فإن كون منكري القياس ليسوا من علماء الأمة من أبطل الباطلات وأقبح التعصبات، ثم دعوى أن نصوص الشريعة لا تفي بعشر معشارها لا تصدر إلا عمن لم يعرف نصوص الشريعة حق معرفتها»[1].

لو قارنا ذلك الذي استدل به ابن حزم على جواز الاستثناء من غير الجنس مع ما استدل به من وافقوه في رأيه، وذهبوا في هذه المسألة مذهبه، لتبين للناظر أن «ابن حزم» يأوي إلى ركن شديد، وهو الوحي، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

فمما استدل به من وافقوه في هذه المسألة قول النابغة الذبياني[2]:

وقفت فيها أصيلالاً[3] أسائلها عيت[4] جوابًا وما بالربع من أحد

إلا أواري لأيًا ما[5] أبينها والنؤى[6] كالحوض بالمظلومة[7] الجلد[8]

---

(1) ن م/ 357.

(2) منسوب إلى قبيلة ذبيان (بضم الذال المعجمة وكسرها كما في القاموس) واسمه زياد بن معاوية (ت 18 ق هـ).

(3) قيل إن كلمة أصلان (على وزن رمان) مفرد، وقيل جمع أصيل (وهو العشي) وتصغير أصلان على أصيلان، وعلى أصيلال (بإبدال النون لامًا). قال السيرافي: إن كان أصيلان تصغير أصلان، وأصلان جمع أصيل فتصغيره نادر، لأنه يصغر من الجمع ما كان على بناء أدنى العدد، (وهي جموع القلة) وليست أصلان منها، فوجب أن يحكم عليه بالشذوذ، وإن كان أصلان واحدًا كرمان وقربان فتصغيره على بابه (لسان العرب/ مادة أصل) وفي شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: أن أصيلان تصغير أصيل، وكل قول يخالف هذا مردود «حاشية الصبان/ 4/ 175».

(4) عجزت عنه، والربع: المنزل، الدار.

(5) اللأي: البطء، اللبث، الاحتباس (لسان العرب/ ال ي).

(6) حفيرة حول الخيمة تدفع عنها الماء (لسان العرب/ ن أي).

(7) الأرض المظلومة هي التي حفر فيها موضع لا يحق فيه الحفر.

(8) الجلد هنا: الأرض الصلبة أو الغليظ من الأرض (لسان العرب/ ج ل د).

ومن المعلوم المقرر أن كلمة «أحد» تختص بالعقلاء، وأن النكرة في سياق النفي تعم. وبذلك يكون قوله أواري مستثنى من غير جنسه، إذ الأواري جمع آري، وقد فسر بمحبس الدابة وبمعلفها وبغير ذلك. وعلى أي تفسير فهو خارج عن جنس العقلاء. وبذلك يكون استثناء أواري هو مما لا يعقل من «مدلول» أحد وهو للعقلاء استثناء للشيء من غير جنسه.

هكذا وجه وقرر الاستدلال بهذا البيت في هذا الموضوع، لكن نقل «الصبان» عن الإمام القرافي «أن أحد إذا كان في سياق النفي لا يختص بمن يعقل»[1] وعليه فإنه لا شاهد في هذا الدليل على ما استدل به عليه، إذ ما دام «أحد» الذي وقع في سياق النفي لا يختص بمن يعقل فإن أواري ـ بهذا الاعتبار ـ ليس مستثنى من غير جنسه: بل قد يكون مستثنى من جنسه بالاحتمال.

وبهذا وأمثاله أدركنا أن ما يستدل به «ابن حزم» من الأدلة النصية تتصف بالقوة إذا ما قورنت بما يستدل به غيره من نفس النوع من الدلالة.

وحاصل القول: إن منهج مناقشة الأدلة التي تعتمد ويستند إليها في بناء القواعد الأصولية، وفي النقاش المتعلق بذلك يتميز فيه الحنفية بالاتكاء والاستناد إلى سلطة العقول ونتائج الأذهان والشافعية والمالكية بالوسطية، والظاهرية والحنابلة بالاعتماد على الأدلة النصية.

والعلم ما قال فيه الراوي حدثنا   وما سواه فوسوس الشياطين

أصول الأصول:

القواعد الأصولية ما أسست إلا لتكون قوانين يتوصل بها الفقيه إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية، إلا أن بعض هذه القواعد تستعمل في النقاش والحوار من أجل بث الحكم في بعض القواعد الأصولية الأخرى نفسها.

---

(1) ونص عبارته (أي الصبان) نقل عن «القرافي» أن أحدًا. . . «(حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك/ 2/ 147) ولم يبين من نقل عنه هذا القول، ولا في أي مرجع ذكر «القرافي» هذا القول، والذي في «شرح التنقيح»: «فائدة: أحد الذي يستعمل في النفي غير أحد الذي يستعمل في الثبوت، نحو: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ [الإخلاص: الآية 1] فالذي يستعمل في الثبوت بمعنى: أحد متوحد، وأحد في النفي معناه إنسان» (ص 183).

من ذلك القياس في اللغة فإنه مقعد ومبحوث فيه من أجل استعماله في استنباط الفروع الفقهية[1]، لكنه يستعمل دليلاً في بناء القواعد الأصولية كما سبق ذكر ذلك في الكلام على المرتكزات التي يعتمد عليها الأصوليون في بث الحكم في الدلالات.

ومن ذلك أيضًا: مفهوم العلة ومعناها، فإنه ـ وإن كان أساس الاختلاف فيه كلاميًا ـ مؤثر في نظر المتنازعين في بعض المسائل الأصولية.

من ذلك الخلاف الواقع بين المعتزلة وبين غيرهم في الدوران وهو مسلك من مسالك العلة.

قال الشوكاني: «... الدوران، وهو أن يوجد الحكم عند وجود الوصف، ويرتفع بارتفاعه في صورة واحدة، كالتحريم مع السكر في العصير، فإنه لما لم يكن مسكرًا لم يكن حرامًا، فلما حدث السكر فيه وجدت الحرمة، ثم لما زال السكر بصيرورته خلا زال التحريم، فدل على أن العلة السكر.

وقد اختلف أهل الأصول في إفادته للعلية، فذهب المعتزلة إلى أنه يفيد القطع بالعلية.

وذهب الجمهور إلى أنه يفيد ظن العلية بشرط عدم المزاحم، لأن العلة الشرعية لا توجب الحكم بذاتها، وإنما هي علامة منصوبة، فإذا دار الوصف مع الحكم غلب على الظن أنه معرف...»[2].

ولا ريب أن أساس الاختلاف هنا، وكذا مبنى الترجيح إنما وقعا بسبب المفهوم والمعنى الذي يعطيه كل واحد من الفريقين المختلفين في هذه المسألة للعلة الشرعية، ومن ثم اختلفا، وعلى ذلك الأساس تفرقا.

---

(1) قال الشنقيطي: «إن فائدة الخلاف في إثبات اللغة بالقياس هي خفة الكلفة أي المشقة في كل ما يقيسه السلف أي المجتهدون لجامع، فمن قال به اكتفى بوجوه الوصف في المقيس. ويثبت حكمه بالنص، وهو أقوى من القياس فيكون النبيذ ونحوه مندرجًا تحت عموم الخمر في آية ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ...﴾ [المَائدة: الآية 90] فيثبت تحريمه بها، فيستغني بذلك عن الاستدلال بالسنة أو القياس الشرعي المتوقف على وجود شروط وانتفاء موانع، ومن منع القياس اللغوي احتاج إلى الاستدلال بقياس النبيذ على الخمر بشروط القياس. وكذا في تسمية اللائط زانيًا للإيلاج المحرم، والنباش سارقًا للأخذ خفية» (م سا/ 1/ 112).

(2) م سا/ 374.

بذلك يعتبر المعنى الذي للعلة الشرعية من أصول الفقه لأنه يعتمد عليه ويوضع نصب العينين في بث الحكم في بعض المسائل الأصولية.

ومن ذلك أيضًا الإجماع[1]، فإنه يعتمد عليه في بناء الفروع الفقهية، كما يعتمد عليه في بناء القواعد الأصولية كما سبق ذكره.

ومن ذلك ـ أيضًا ـ الاحتياط والتيقن والعرف، فهذه كلها تنبني على مقتضاها الفروع الفقهية، متى توفرت فيها المقاييس المطلوبة شرعًا، ولم تقع في المواطن التي لا وزن لها فيها.

وكما تنبني على ما ذكر الفروع الفقهية، تنبني عليها ـ أيضًا ـ القواعد الأصولية، وقد مر الكلام على ذلك كله فيما سبق.

وخلاصة القول إن بعض الأدلة مزدوجة إذ يعتمد عليها في بناء الفروع الفقهية كما يعتمد عليها في تقعيد القواعد الأصولية.

نسبة الأقوال وطرق الحجاج إلى أصحابها:

من المعلوم أن كثيرًا من المؤلفات الأصولية مختصرات لكتب أصولية أخرى، فقد صرح الإسنوي: أن «البيضاوي» أخذ كتابه «المنهاج» من «الحاصل» للفاضل تاج الدين الأرموي، و«الحاصل» أخذه مؤلفه من «المحصول» للإمام فخر الدين، و«المحصول» استمداده من كتابين لا يكاد يخرج عنهما غالبًا، أحدهما «المستصفى» لحجة الإسلام الغزالي، والثاني: «المعتمد» لأبي الحسين البصري، حتى رأيته ينقل منهما الصفحة أو قريبًا منها بلفظها، وسببه على ما قيل إنه كان يحفظهما»[2].

كما يعتبر كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» للعلامة سيف الدين الآمدي، مختصرًا لما في كتاب «البرهان» لإمام الحرمين، و«المعتمد» لأبي الحسين البصري، والمستصفى «للغزالي».

---

(1) فكما يعتمد الإجماع دليلاً، فإنه يراعي ـ أصوليًا ـ عدم اختراقه، فقد علل «التاج السبكي» قول القاضي الباقلاني: «الأمر لا يفيد الفور ولا يدفعه» مع ما عرف عنه من التمسك بالوقف فيما تقابلت فيه الظنون، بأنه قال ذلك مخافة خرق الإجماع، أو الوقوع في التناقض: ن ظ: الإبهاج/ 2/ 58).

(2) نهاية السول/ 1/ 4 ـ ومن مختصرات المحصول ـ أيضًا ـ التنقيح للقرافي، و«التحصيل» للسراج «الأرموي».

وقد اختصر العلامة ابن الحاجب كتاب «الإحكام» هذا، في كتابه: «منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل».

ثم اختصر هذا الأخير في كتاب سماه «مختصر المنتهى».

وليس معنى الاختصار هنا الاقتصار على ما اختصر وحكايته، وإنما المراد جمع ما في المختصر والزيادة عليه[1].

لكن من الصعوبة معرفة نسب الأقوال وطرق الاستدلال الموجودة في هذه المراجع، إذ قد تجد في بعض المسائل أدلة كثيرة ومسالك احتجاجية مختلفة لا يعرف أصحابها الذين استدلوا بها أول الأمر واستنبطوها فكانوا أحق بها وأهلها، وتكرر تلك الأدلة وتلك الطرق في أغلب المراجع الأصولية دون أن تنسب لأصحابها إلا قليلاً.

وهذه حالة لا تتصف بها المختصرات وحدها، بل هي حالة شاملة تلقاها في الشروح والحواشي، والكتب التي تعتبر مستقلة ولا تصنف في دائرة المختصرات.

فمن ذلك: «نشر البنود» فمؤلفه الشيخ عبد الله بن الحاج إبراهيم الشنقيطي نقل كلامًا كثيرًا من شرح العلامة جلال الدين «المحلي» على «جمع الجوامع» ولم ينسبه له.

و«المحلي» نفسه أورد كلامًا لشيخه البرماوي[2] ولم ينسبه له بل نسبه لنفسه، هو قوله: «أقول: وقد تكون للشمول[3] نحو: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾ [التوبة: الآية 6] أي كل واحد منهم»[4].

---

(1) قال «الآمدي» في خطبة كتابه: «الإحكام»: « . . . ولذلك كثر تدآبي، وطال اغترابي، في جمع فوائدها، وتحقيق فوائدها من مباحثه الفضلاء، ومطارحات النبلاء. . . وأحطت منها بلباب الألباب، واحتويت من معانيها على العجب العجاب. فأحببت أن أجمع فيها كتابًا حاويًا لجميع مقاصد قواعد الأصول. مشتملاً على ما انعقد من غوامضها على أرباب العقول 1/ 3)» إذن محتوى كتابه ذاك هو لباب نتاج عقول من مضى قبله من الأئمة الأصوليين. مع ما استفيد من مطارحات ومباحثات الفضلاء والنبلاء.

(2) هو العلامة محمد بن عبد الدائم بن موسى النعيمي العسقلاني، البرماوي، أبو عبد الله شمس الدين (منسوب إلى برمة بمصر) توفي في بيت المقدس 831 هـ.

(3) أي النكرة في سياق الشرط.

(4) حاشية العطار/ 2/ 11.

قال «العطار»: «ظاهره أنه من عندياته مع أنه لشيخه البرماوي في شرح ألفيته[1]»[2].

والشيخ «العطار» في حاشيته على شرح «المحلي» لجمع الجوامع ينقل ويستمد من حاشية العلامة «البناني» على نفس الشرح المذكور لكنه لا ينسب إليه ما ينقله عنه ما لم يكن الأمر يتعلق بموضوع يرى فيه أن «البناني» قد أخطأ فيه فيشير إليه فيه بكلام مبهم ينم عن ترفع واستخفاف زائدين كقوله: اعترضه بعضهم...[3].. ما قالوه هنا[4]... فقول بعض الحواشي[5] بعض من كتب.. إلى غير ذلك مما يشير به من الكلام المبهم «للبناني» - رحمهما الله تعالى جميعًا.

ولا يخفى أن حاشية «البناني» سهلة الأسلوب، واضحة اللغة عظيمة القدر غزيرة المادة، عميقة البحوث.

وأما حاشية «العطار» فرغم دقة بحوثها، وكثرة نقولها، وتشعب مباحثها، وسعة اطلاع مؤلفها، على خبايا المسائل ودقائقها، صعبة الأسلوب نسبيًا.

وإذا كان العطار يعامل كلام البناني بما ذكر فإن البناني - أيضًا - ينقل كلام ابن القاسم العبادي ولا ينسبه إليه أحيانًا[6].

والشيخ الشربيني ينقل كثيرًا عن العطار، وما رأيته نسب له شيئًا.

والعلامة ابن اللحام في كتابه «القواعد» ينقل عن كتاب «التمهيد» للإمام جمال الدين الإسنوي، ولم ينسب له ما نقله عنه.

وهكذا الكثير من العلماء، فقد شاع لديهم هذا المسلك في مؤلفاتهم مما يجعل معرفة المنبع الأصلي لما يدرج من الأدلة والنصوص، وطرق الحجاج في المصادر الأصولية صعبًا أو متعذرًا.

والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

---

(1) وأما اسم هذا الشرح فهو: «الفوائد السنية في شرح الألفية» و«في شذرات الذهب»: «..ونظم ألفية في أصول الفقه لم يسبق إلى مثل وضعها، وشرحها شرحًا حافلاً، نحو مجلدين، كان يقول: أكثر هذا الكتاب هو جملة ما حصلت طول عمري...»/ مج 4/جج 7/ 197).

(2) م سا/ 2/ 11.

(3) ن م/ 1/ 39 قارنه مع حاشيته البناني/ 1/ 28.

(4) ن م/ 1/ 40 قارنه مع ن م/ 1/ 28.

(5) ن م/ 1/ قارنه مع ن م 1/ 5.

(6) كما في/ 1/ 30.

الفصل التاسع

في تقويم القواعد الأصولية في مباحث الدلالة من حيث كونها قطعية أو ظنية وما يتعلق بذلك

من البديهي ونافلة القول: إن المبني على الظني ظني، والمبني على القطعي قطعي، فما دلالته ظنية يؤدي اعتماده إلى حكم ظني، وما دلالته قطعية يؤدي اعتماده إلى حكم قطعي.

فإذا أردنا أن نعرف قيمة ما أثبت لهذه الألفاظ من كونه قطعيًا أو ظنيًا نظرنا إلى قوة المستندات، والمرتكزات التي بني عليها ذلك الإثبات، ويتوسل إلى ذلك بالموازنة بين هذه المستندات، وبين ما تعارض به من أدلة أخرى، ومستندات معارضة لها، ومناقضة لمقتضياتها ومعاكسة لنتائجها.

فالعقل الذي يجب احترام أحكامه القطعية المبنية على مبادئه المحتكم لها في كل الأحوال، والمعتمد عليها في كل معرفة، لا تثبت به اللغة ابتداء.

قال الشيخ «أبو إسحٰق الشيرازي» ناقلاً عن القاضي «أبي بكر الباقلاني»: « . . .فلا يجوز أن يكون بالعقل، لأن العقل لا مجال له في إثبات مقتضى الألفاظ وتفسير الكلام، ولو كان كذلك لما احتاج إلى سماع الكتب اللغوية، وقراءتها على أهل المعرفة. . .»[1].

وقال ـ أيضًا ـ: « . . .فلا يجوز أن يكون بالعقل، لأن العقل لا مجال له في إثبات ذلك. ولو علم ذلك بالعقل لما احتيج إلى «كتاب الأضداد» في اللغة، ومعرفة الألفاظ المشتركة»[2].

وقال الإمام الرازي: « . . .أما العقل فلا مجال له في هذه الأشياء، لما بينا: أنها أمور وضعية، والأمور الوضعية لا يستقل العقل بإدراكها»[3].

---

(1) «شرح اللمع»/ 1/ 212.

(2) ن م/ ن ص.

(3) م سا/ 1/ 69.

وبذلك كان عمل العقل محصورًا في النظر داخل اللفظ لاستكشاف متضمنه ومحتواه، وقد مر ذكر ذلك كله.

وأما الأدلة الاستقرائية: فإنها تعارض بأدلة استقرائية مثلها، كما في الوجوب والندب بالنسبة للأمر، والعموم والخصوص بالنسبة للفظ العام، أو تفرغ مما ادعى لها من مضامين.

وأما العرف العام: فإنه يعارض بأن ما يفهم منه، إنما يفهم منه بواسطة القرائن، لا بواسطة الدلالة المجردة.

وأما القياس في اللغة: فإنه قد قرر ـ أصلاً ـ الخلاف في ثبوته، وجوازه.

وأما الاحتياط: فإنه قد يعارض باحتياط آخر.

فإذا قال قائل: يحمل الأمر على الوجوب احتياطًا، أي هروبًا من ترك شيء قد يكون مطلوبًا فعله شرعًا، فإن المخالف سيقول: يحمل الأمر على الندب احتياطًا أي هروبًا من زيادة شيء غير وارد شرعًا ـ مثلاً ـ.

وأما الحس: فلا خفاء في ضعفه لأنه أمر يتعلق بالذوق[1].

وأما التيقن: فإنه معارض باحتمال إرادة المتكلم حمل اللفظ على أعلى مراتبه، فإذا حمل على غير مراده فات مقصوده.

وأما الأساس العقدي: فإنه معارض بأسس عقدي مخالف له وأما إجماع النحاة: فإنه يرد بادعاء عدم الإجماع، أو بأنه لا يتضمن ما أريد منه.

وأما الأدلة النصية: فإنها تعارض بمثلها، ويمكن بحكم أنها لا تكون إلا ظاهرة في المعنى المراد بها أن تفسر بمعنى ظاهر لها آخر.

وأما التبادر: فقد سبق أن قلنا إنه يحتمل ادعاءه من كل أحد. وأما حسن الاستفهام: فإنه أوهن من نسج العنكبوت، كما ذكرنا من قبل.

وأما عدم تكثير مخالفة الأصل: فما هو إلا فائدة من الفوائد، فقد يعارض بفائدة أقوى منه، أو بفوائد أهم منه فيسقط.

---

(1) قال العطار: «... من المقرر أن الوجدانيات لا تقوم حجة على الخصم فإن له أن يقول: الذي أجده في نفسي أنا خلاف ذلك» (م سا/ 1/ 315).

وإذا كان الحال هو هذا، فإنه لا سبيل إلى القول: بأن المستندات ستؤدي إلى اليقين الذي لا تشوبه ريبة. وعليه فهي أدلة ظنية، فهل يجوز العمل بالدليل الظني في علم الأصول؟ وهل هذه المذكورات دلائل ظنية حقًا؟

رأي العلماء في هذا الموضوع:

لقد اختلف العلماء في الاستدلال بالدلائل الظنية في مباحث هذا العلم، فمنهم من أجازه، فأجاز الاستدلال بخبر الواحد، وبالإجماع السكوتي، وما أشبه ذلك من الدلائل الظنية التي لا خلاف في أنها ظنية.

ومنهم من منعه، وقال: إن دلائل هذا العلم لا تكون إلا قطعية. فممن أجازه الإمام الرازي فقال ـ في جواز الاستدلال بخبر الواحد: « . . .أنا بينا أن المباحث اللفظية لا يرجى فيها اليقين، وهذه المسألة، وإن لم تكن عملية، لكنها وسيلة إلى العمل فيجوز التمسك فيها بالظن، لأنه لا فرق في العقل بين أن يحصل الحكم وبين أن يحصل العلم بوجود ما يقتضي ظن الحكم في جواز التمسك به في العمليات»[1].

وكذلك الإمام «الشوكاني» فقد قال ـ ردًا على من قال: إن الإجماع السكوتي لا يجوز الاحتجاج به في الأصول لأنه دليل ظني ـ: « . . .لو سلم كون ذلك الدليل ظنيًا لكفى في الأصول، وإلا تعذر العمل بأكثر الظواهر، لأنها لا تفيد إلا الظن، والقطع لا سبيل إليه، كما لا يخفى على من تتبع مسائل الأصول»[2].

وهذا ـ أيضًا ـ مذهب «أبي الحسين»[3].

إذن يعمل بالأدلة الظنية في «الأصول» لأن المراد بإثباتها (أي تلك الأصول) العمل، وما يقصد به العمل كفروع الفقه يكفي في إثبات حكمه الظن.

وعلم الفقه ـ وإن كان ظنيًا من حيث اعتماده على أمارات ظنية ـ إلا أن وجوب العمل به يقيني، لأن دليل وجوب العمل به قطعي، وهو الإجماع على أن حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده، وفي حق من قلده، حتى لو اعتقد خلاف الإجماع لدليل، كان حكم الله في حقه، إلى أن يطع على مخالفته، وهذا الإجماع نقله «الشافعي» في «الرسالة» و «الغزالي» في «المستصفى»[4].

---

(1) م سا/ 1/ 218.
(2) م سا/ 170.
(3) ن ظ: الإبهاج/ 30.
(4) الإبهاج/ 1/ 39.

قال أمير بادشاه: « . . . التزام كون الأحكام الفقهية كلها يقينية، وإن كان أكثر أدلتها أمارات ظنية، لانعقاد الإجماع على وجوب العمل بالظن على المجتهد، إذا أدى إليه اجتهاده. فكل حكم يجب العمل به قطعًا، تعلق به العمل قطعًا، ولا ينبغي بالقطعي إلا هذا، فثبت أنها قطعية، والظن طريقها»[(1)].

وإذا كان هذا هو شأن الظن فقهيًا. فكذلك الظن أصوليًا والجامع بينهما قصد العمل بهما.

هذا ما يؤخذ من كلام «الرازي» ومن وافقه.

وأما «الشوكاني»، فإنه يرى أن الظن كاف في الأدلة الأصولية، لأنه لا سبيل إلى اليقين، وهو في هذا الرأي يلتقي مع ما قاله «الرازي»، ولعله تبعه فيه، كما هي عادته في النقل عنه[(2)].

وحاصل القول ـ أخذًا مما مضى ـ أن الظني الذي يقصد به العمل يقيني، لا باعتبار ذاته، ولكن باعتبار الإجماع المنعقد على أنه يجب العمل به، وبذلك يترقى إلى درجة المتيقن القطعي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يعتبر ظن المجتهد قطعيًا، باعتبار أنه وجداني، وذلك في حقه وحق مقلده.

قال تاج السبكي: « . . . تقريره أن نقول في الوتر ـ مثلاً ـ الوتر يصلى على الراحلة[(3)] فهو سنة، فالوتر سنة، والمقدمة الأولى ثابتة بخبر الواحد، والثانية بالاستقراء، وهما لا تفيدان إلا الظن، فالنتيجة ظنية لتوقفها على الظن. . . وأكثر الناس إذا وصلوا إلى هذه النتيجة وقفوا عندها، واعتقدوا أنها الفقه، وهو الظاهر من اصطلاح الفقهاء. . . والأصوليون لم يقفوا عند ذلك، لأن الظن لا يجوز اعتماده حتى يدل عليه دليل، فنظروا وراء ذلك، وقالوا: لما حصلت هذه النتيجة، وهي كون الوتر سنة ظنًا، ركبنا قياسًا آخر من مقدمتين، هكذا: الوتر مظنون سنيته، وكل ما هو مظنون سنيته فهو سنة في حق من ظنه.

---

(1) م سا/ 1/ 12.

(2) ولعل الإمام «الرازي» تبع في ذلك «أبا الحسين». وقد تبع «الرازي» «البيضاوي» (ن ظ: الإبهاج/ 2/ 42/ 43) كما تبعه غيره.

(3) روي عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: «كان رسول الله ﷺ يوتر على البعير» رواه الشيخان، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه (ما يأبى/ م سا/ 5/ 15).

والمقدمة الأولى قطعية، لأنها وجدانية، فإن الظان يجد من نفسه الظن، كما يجد الجوع والشبع، والمقدمة الثانية قطعية، لقيام الإجماع على أن حكم الله في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده...»[1].

وبهذا يكون الفقه يقينًا، لا ظنًا[2]، وكذلك ما ثبت في الأصول «بالأدلة اللاظنية فإنه يحمل عليه متى قصد به العمل.

هذا ما يتعلق بجواز الاحتجاج بالدليل الظني هنا.

وذهب جمهور الأصوليين إلى عدم جواز الاحتجاج بالدليل الظني في «الأصول»[3] منهم «الغزالي» و«الشيرازي»، و«أبو الوليد الباجي»، و«الآمدي» والباقلاني و«الأشعري» و«الشاطبي».

قال الغزالي: خبر الواحد لا تثبت به «الأصول» ولو صحت دلالته[4] وقال الشيرازي: مثل ذلك[5].

وقال «أبو الوليد الباجي»: «إن هذا الخبر من أخبار الآحاد، فلا يوجب العلم، وإثبات هذه المسألة طريقة العلم، لا غلبة الظن»[6]. وقال «الباقلاني»: «..ولا يجوز أن يكون آحادًا، لأنه إثبات أصل من أصول الدين تنبني عليه أحكام الشرع، فلم يجز إثباته بأخبار الآحاد»[7]. وقال «الشاطبي»: «إن المقدمات المستعملة في هذا العلم والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية، لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به...»[8].

---

(1) الإبهاج/ 1/ 38 ـ 39.

(2) فسر أبو الحسين الظن المقصود هنا فقال: «..هو تغليب بالقلب لأحد مجوزين ظاهري التجويز» (م سا/ 1/ 6) وبذلك يخرج الظن المذموم شرعًا، وهو الشك.

(3) قال التاج السبكي: «...والمسألة علمية إذ هي من قواعد أصول الفقه، ولم يجز الشارع العمل بالظن في أصول الفقه كما نقله عن العلماء قاطبة «الأبياري» شارح «البرهان» وحكاه عنه «القرافي»... وهذا الذي نقله «الأبياري» رأيته في كلام القاضي في «مختصر التقريب» و«الإرشاد» (الإبهام/ 2/ 42).

(4) ن ظ: المستصفى/ 1/ 428.

(5) ن ظ: التبصرة/ 32 ـ شرح اللمع/ 1/ 212.

(6) م سا/ 199 ـ يريد بقوله/ إن هذا الخبر: حديث سعيد بن المعلى، (ن ظ: ن م/ ن ص).

(7) شرح اللمع/ ن ص.

(8) م سا/ 1/ 12 ـ والشاطبي لا يهمه ـ كثيرًا ـ استثمار الألفاظ، لأن كلامه مبني على المقاصد.

وإذا كان هؤلاء الأئمة لا يرون جواز الاحتجاج بالدليل الظني، فكيف يمكن إثبات دلالة لفظ ما، مع العلم بأن المباحث اللفظية لا يرجى فيها اليقين إلا نادرًا؟!

الظاهر: أن القائلين بوجوب الاعتماد على الدليل القطعي، دون الظني منقسمون إلى طائفتين:

الأولى: متشددة تشترط الأدلة القطعية، فإن لم تتوفر توقفت في الدلائل الظنية عند المتيقن فيها.

هذا ما استنتجناه من متضمن نصوص أبدت وجه هذا الرأي، من ذلك قول «الآمدي» - لما توقف في تعيين ما تدل عليه صيغة «أفعل» حقيقة هل هو الوجوب أو غيره؟: «. . .نحن في هذه المسألة غير متعرضين لنفي ولا إثبات، بل نحن متوقفون، فمن رام إثبات اللغة فيما نحن فيه بطريق ظني أمكن أن يقال له: متى يكتفي بذلك فيما نحن فيه إذا كان شرط إثباته القطع أو لا؟ ولا بد عند توجه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع أو المسلم، وكل واحد منهما متعذر لما سبق. . .»[1] والذي سبق هو: «. . .وذلك لأن وضعه (أي إفعل) مشتركًا، أو حقيقة في البعض، مجازًا في البعض، إما أن يكون مدركه عقليًا أو نقليًا: الأول محال، إذ العقل لا دخل له في المنقول، لا ضرورة ولا نظرًا، والثاني: فإما أن يكون قطعيًا أو ظنيًا: والقطعي غير متحقق فيما نحن فيه، والظني إنما ينفع أن لو كان إثبات مثل هذه المسألة مما يقنع فيه الظن، وهو غير مسلم فلم يبق غير التوقف»[2].

وعلى نفس المسلك سار في الجواب عن اختياره حمل اللفظ العام على الخصوص، والوقف فيما زاد على ذلك فقال: «والمختار إنما هو صحة الاحتجاج بهذه الألفاظ في الخصوص لكونه مرادًا من اللفظ يقينًا، سواء أريد به الكل أو البعض، والوقف فيما زاد على ذلك، ومنهاج الكلام فعلى ما عرف في التوقف في الأمر بين الوجوب والندب فعليك بنقله إلى هٰهنا»[3].

وذهب «الغزالي» في نفس المنهج حين أجاب عن سبب توقفه في ما تدل عليه صيغة أفعل «حقيقة فقال: «والمختار أنه متوقف فيه، والدليل القاطع فيه أن كونه موضوعًا لواحد من الأقسام لا يخلو إما أن يعرف عن عقل أو نقل، ونظر العقل إما

(1) م سا/ 2/ 211.

(2) ن ص/ 2/ 210.

(3) ن ص/ 2/ 294.

ضروري أو نظري، ولا مجال للعقل في اللغات، والنقل إما متواتر أو آحاد، والتواتر في النقل لا يعدو أربعة أقسام: فإنه إما أن ينقل عن أهل اللغة عند وضعهم أنهم صرحوا بأنا وضعناه لكذا، أو أقروا به بعد الوضع، وإما أن ينقل عن الشارع الأخبار عن أهل اللغة بذلك، أو تصديق من ادعى ذلك، وإما أن ينقل عن أهل الإجماع، وإما أن يذكر بين يدي جماعة يمتنع عليهم السكوت على الباطل. فهذه الوجوه الأربعة هي وجوه تصحيح النقل، ودعوى شيء من ذلك في قوله «إفعل».. لا يمكن فوجب التوقف فيه»[1].

وأما في العموم فقد فصل فيه بين ما يرى بأنه يفيد العموم، وبين ما ليس كذلك، وقد بنى رأيه على أسس رآها قطعية في ذلك.

ويلاحظ هنا ـ للتنبيه فقط ـ أن من رأيناهم يتوقفون في هذا العلم هم الأشاعرة[2] فهل هذا امتداد لمسلكهم العقدي؟ بمعنى أن اشتراط الأدلة القطعية في أصول الفقه، هل جاء مما تقرر عند هؤلاء في أصول الدين، فكان سببًا في ذلك التوقف أو ماذا؟

فالأشعري توقف في الصيغة لعدم توفر الأدلة المطلوبة ـ عنده ـ لإثباتها أو نفيها، أو لغير ذلك.

و«الغزالي» توقف في كون صيغة أفعل للوجوب أو للندب أو لغير ذلك، وتوقف في «المنخول»[3] في كونها (أي صيغة أفعل) للفور أو التراخي، وكذا إمام الحرمين، و«الآمدي» في قوله تعالى: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ...﴾ [التّوبَة: الآية 103] هل يقتضي أخذ الصدقة من كل صنف من أصناف مال كل مالك، أو أخذ صدقة واحدة من نوع واحد[4].

كما توقف في صيغة «الأمر» كما ذكرنا.

فإذا نظرنا إلى توقف الإمام الأشعري نجد أنه توقف في صيغة «الأمر» لعدم توفر الأدلة القطعية، وتوقف في صيغ العموم بنفس العلة، على ما في مراجع

(1) المستصفى/ 1/ 423 ـ 424.
(2) غالبًا، وإلا فإن «الشوكاني» قد توقف في واضع اللغة = ن ظ: إرشاد الفحول/ 37، وكذا غيره إلا أن الأصل قد يكون من الأشاعرة، والله أعلم.
(3) 113.
(4) الإحكام/ للآمدي/ 2/ 406.

أصولية، أو بسبب ما لزمه من أسئلة الوعيدية[1] الصائرين إلى أن المؤمن يعذب بالمعصية، وقول المرجئة[2]، الذين يقولون: إن المؤمن لا يعذب بالمعصية، والخوارج الذين صاروا إلى أن من ارتكب معصية خلد في النار، مع زعمهم أن لا صغيرة، إذ مخالفة الأمر كيف كان فهي كبيرة» على ما في المنخول[3].

وإذا نظرنا إلى توقف «الغزالي» و«الآمدي» نجد أنهما توقفا فيما ظهر أن الأشعري توقف فيه لعدم توفر الأدلة الكافية حسب منهجه، ولم يتوقفا في الذي ظهر أن الأشعري توقف في لما لزمه من منهجه العقدي، وهو العموم.

ولهذا نقول إن الأشاعرة الأصوليين إنما يجمعهم هنا مع إمامهم «الأشعري» اعتماد منهج اشتراط الأدلة القطعية، في بحث المسائل التي تتعلق بالأصول.

لكن التوقف سمة الأشاعرة مع ذلك، ولا بد أن يكون لهذه الميزة الخاصة بهم في البحوث «الأصولية» علاقة بمنهج بحثهم الكلامي. هذا فيما يخص الطائفة الأولى من المشترطين للأدلة القطعية في «الأصول» وأما الطائفة الثانية فإنهم يشترطون الأدلة القطعية ـ كما ذكرنا ـ إلا أنهم يقبلون الدليل الظني متى ثبت شيء مما يعززه في إثبات الدلالة، فيعتبرونه دليلاً قطعيًا حينئذ.

قال «الشيخ الشيرازي» ـ في بيان وجه استدلاله بأخبار الآحاد في مسألة: أقل الجمع: « . . .وإن كانت من أخبار الآحاد، إلا أن الأمة أجمعت على قبولها، وإن اختلفت في العمل بها، فصارت مقطوعًا بصحتها»[4].

كما يعتبرون أن تضافر الظنيات ـ أيضًا ـ يفيد القطع.

فقد أجاب «التاج السبكي» عن الاحتمال إذا ورد على النص، وصيره ظنيًا فلم يبق قطعيًا باعتبار أن الاحتمال ـ وإن كان خلاف الأصل ـ قادح ـ فقال ـ رحمه الله تعالى: « . . .أما من قال: إن المسألة ظنية، كأبي الحسين البصري وغيره فيجيب بمنع كونها قطعية. وأما من قال: بأنها قطعية فيجيب بأن كل واحد مما يذكر من الأدلة، وإن كان لا يفيد القطع، لكن المجموع يفيده»[5].

---

(1) إحدى فرق الخوارج (ن ظ: الملل والنحل/ الشهرستاني/ 114).
(2) هم ثلاثة أصناف (ن ظ: الفرق بين الفرق/ 25).
(3) 138/ 139. (4) التبصرة/ 108.
(5) الإبهاج/ 2/ 30.

وعلى ضوء هذه النصوص المختلفة ندرك أن بعض الأصوليين الذين يشترطون الأدلة القطعية يرفضون الدليل الظني إطلاقًا، وبعضهم يقبلونه متى ترقى إلى درجة يعتبرونه فيها قطعيًا.

إذن بين هذين الطرفين خلاف من هذه الناحية، وإن جمعهما المبدأ، وهو اشتراط الأدلة القطعية.

هذا كله فيما يخص من اشترطوا الأدلة القطعية في الاحتجاج والاستدلال في هذا العلم.

وأما الذين يقبلون الدليل الظني، ويعتبرونه كافيًا، ويقولون: إن المباحث اللفظية لا سبيل إلى اليقين فيها، فإنهم على طرفي نقيض مع من خالفوهم في اعتماد هذا الرأي.

فما قاله «الرازي» و«الشوكاني» وغيرهما، من أن المباحث اللفظية وكذا مسائل من الأصول لا سبيل فيها إلى القطع، اعتبره «الآمدي» مما يؤدي إلى الكفر وقال: «. . . وأما إنكار القطع في اللغات على الإطلاق فمما يفضي إلى إنكار القطع في جميع الأحكام الشرعية، لأن مبناها على الخطاب بالألفاظ اللغوية وذلك كفر صراح»[1].

والحق: إن الأحكام الشرعية قد بينت بكلام الله تعالى، وتبيين رسوله ﷺ، ولا طريق إلى إنكار القطع فيها، لأن الكلام - أصلاً - إنما هو في الدلالات اللفظية الخالية من القرائن العقلية واللفظية، والحالية التي يتضح بها المراد، وأحكام الشرع لا يمكن أن ينكرها إلا زنديق، لا باحث في الدلالات اللفظية التي تجردت من التبيين الشرعي عليها، والتبيين السياقي لمتضمنها، والتبيين العقلي لمعناها.

ثم إن هؤلاء الذين يقولون[2]: «إن المباحث اللفظية لا سبيل فيها لليقين» إنما يعنون ما لم يبين المقصود به وأريد أخذ دلالاته من مجرد اللفظ وحده.

وأحكام الشريعة ليست من هذا القبيل، بل هي قطعية بالبيان الإلهي، والبيان النبوي قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ. . .﴾ [النحل: الآية ٤٤].

---

(1) م سا/ 2/ 211.

(2) قال «العطار»: «على أن بعضهم يقول: الأدلة الظنية لا تفيد إلا ظنًا، وكذا ما يتفرع من إجماع أو قياس» (م سا/ 1/ 63).

والقواعد الأصولية ما هي إلا وسيلة لفهم النصوص القطعية، وهي ما ورد في كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ والبحث فيما ورد من نصوص أخرى ليست قطعية الدلالة، ولا قطعية الثبوت، وهي نصوص خارجة عما يتعلق بما هو من صميم الشرع، وما هو من جوهر أحكامه.

وعليه فالقائل بكون المباحث اللفظية لا يقين فيها، ليس بكافر ولا قريب منه، إن شاء الله تعالى.

فأحكام الشريعة بينت دلالاتها، ومقاصدها وفهمت مضامينها قبل بحوث الأصوليين، وما «علم الأصول» إلا ضبط لما أسس شرعًا.

هذا ما ندين به لله تعالى، وهو سبحانه ولي التوفيق.

أسس وقوع الاختلاف فيما يجب حمل اللفظ عليه من مقتضيات:

سبق ذكر كون الأصوليين مختلفين فيما يقبل أن يحتج به في هذا العلم، وظهر أن كل طائفة متقيدة وملتزمة بحدود جعلتها عمدتها وأسس أدلة في بحثها، وبما تقضيه تلك الأسس تعمل.

فالطائفة التي لا تعمل إلا بما تراه قطعيًا، تسير وفق ذلك، فإن وجدت من الأدلة ما هو كاف ـ في نظرها ـ لإثبات حكم قطعي في الموضوع المبحوث فيه، قضت به، فإن لم توجد الأدلة الكافية لذلك، ووجد ما يكفي لحمل اللفظ على درجة ما من درجاته حمل على تلك الدرجة باعتبار أن ذلك هو ما أوصلت القوة الحجية في تلك الأدلة إليه، فإن لم يتوفر ما يوصل إلى القطع، ولا إلى أي مرتبة من مراتب اللفظ، فإنه يحصل التوقف، ولا مقنع ـ لدى هذه الطائفة ـ في غير ذلك، لأن هذه المسائل في نظرها علمية، والعلم لا يثبت إلا بما هو قطعي من الأدلة.

وهذا المسلك هو الذي أدى إلى ظهور القائلين: بحمل الألفاظ على الخصوص، والقائلين بالوقف.

أما الطائفة التي تعمل بالأدلة الظنية متى تقوت بسند ما، أو تعمل بها باعتبار أنها كافية. فإنها تصل إلى حكم تعتبره كافيًا في الموضوع المبحوث فيه، لأن هذه المسائل المقصود بها ـ في رأيها ـ العمل.

وهذا المسلك قد أدى إلى القائلين: بحمل الألفاظ على العموم والقائلين بالخصوص والقائلين بالوقف.

وبناء على هذا كله فإن وجود الاختلاف بين الأصوليين فيما تحمل عليه الألفاظ مرده إلى وقوع الاختلاف بينهم فيما يجوز الاستدلال به من الأدلة في «الأصول»، وما لا يجوز في ذلك، كما سبق بيانه.

وهكذا نشأت الطوائف الثلاثة في مباحث الدلالة، وهم:

* أرباب العموم.
* أرباب الخصوص.
* الواقفية.

ولا يمكن أن نقول غير هذا، لأنه واضح ومنطقي ومنتظم، والله أعلم.

رأي الإمام «ابن حزم» في هذا الموضوع:

ذهب الإمام «ابن حزم» - رحمه الله تعالى - في تفسير وجود القائلين بالخصوص والوقف فيما تحمل عليه الألفاظ مذهبًا آخر لما قال: إنه يخاف أن يكون ذلك مؤامرة على ملة الإسلام.

ونص كلامه: «... وما أخوفني أن يكون ملقي هاتين النكتتين من القول بالوقف. في اتباع الظاهر وفي الوجوب، وفي العموم، وفي الفور، ومن القول بصرف الألفاظ الواردة عن الله تعالى ورسوله ﷺ إلى تأويل بلا دليل، وإلى سقوط الوجوب بلا دليل. وإلى الخصوص بلا دليل، وإلى التراخي بلا دليل، كافرًا مشركًا زنديقًا مدلسًا على المسلمين. ساعيًا إلى إبطال الديانة، فإن هذه الملة الزهراء الحنيفية السمحة كيدت من وجوه خمسة، وبغيت الغوائل من طرق شتى، ونصبت لها الحبائل من سبل خفية، وسعى عليها بالحيل الغامضة، وأشد هذه الوجوه سعي من تزيا بزيهم، وتسمى باسمهم، ودس لهم سم الأساود في الشهد والماء البارد، فلطف لهم في مخالفة القرآن والسنة، فبلغ ما أراد ممن شاء الله تعالى خذلانه، وبه تعالى نستعيذ من البلاء، ونسأله العصمة بمنه، لا إله إلا هو.

فلتسؤ ظنونكم أيها الناس بمن يحسن لكم مفارقة ظاهر كلام ربكم تعالى، أو كلام نبيكم بغير بيان منهما، أو إجماع من جميع الأئمة، وبمن يزين لكم التأخر عن طاعتهما، ويسهل عليكم ترك الانقياد لهما، ويقرب لديكم التحكم في خطابهما، والتفرق بينهما بطاعة بعض، ومعصية بعض وهذا هو التخصيص الذي يدعونه بلا دليل، وبالله نعتصم»[1].

---

(1) م سا/ مج 1/ج 3/ 373 - 374.

هذا ما يراه ابن حزم، ولا يخفى أن لأعداء الملة الإسلامية مكايد وحيلاً دقيقة في نسجها، عميقة في أغراضها، لا تنقطع مع مرور الأيام ولا تتبدل في جوهرها، والغاية، وإن تبدلت صورها وأشكالها.

لكن لا يمكن أن يفسر كل شيء حاد عن منهج الصواب بأنه مؤامرة.

نعم توجد آراء غريبة في هذا الذي نحن فيه لم يعرف من قالها، فكانت غريبة في نسبها، وفي محتواها، لكن الأمة تلقتها بالرد والإنكار.

من ذلك أن الأمر يتوقف فيه، وأن ما أمر به لا يجوز فعله فورًا.

هذا القول ذكره «التاج السبكي» فقال: « . . .ورأيت «ابن الصباغ» في «عدة العالم» قال: إن من الواقفية من قال: «لا يجوز فعله على الفور»، لكن قال: «إن القائل بهذا خالف الإجماع قبله» وعلى الجملة: هو مذهب ثابت منسوب إلى خرق الإجماع»[1].

والذي يظهر لي من نصوص أخرى أن هذا المذهب هو نفسه المذهب الذي يعبر عنه «بالتوقف في المبادر».

قال الغزالي ـ في كون الأمر يقتضي الفور أو لا يقتضيه: « . . .وتوقف فيه من الواقفية قوم، ثم منهم من قال: التوقف في المؤخر هل هو ممتثل أو لا؟ وأما المبادر فممتثل قطعًا، ومنهم من غلا وقال: يتوقف في المبادر أيضًا»[2].

وقال «الآمدي»: « . . .ومنهم من توقف في المبادر، وخالف بذلك إجماع السلف»[3].

من مقارنة هذه النصوص بعضها ببعض ظهر لي أن ما نقله «التاج السبكي» عن «ابن الصباغ» ما هو إلا هذا المذهب الأخير، باعتبار أن من لوازم التوقف في الشيء عدم رؤية جوازه، والذي توقف في المبادر إنما توقف لأنه لا يرى جواز ما فعل، ولو رآه ما توقف. وبهذا ينجلي أن هذه النصوص إنما تتحدث عن مذهب واحد.

وهذا المذهب نسب لغلاة الواقفية، كما مر.

فمَن هم غلاة الواقفية؟

---

(1) الإبهاج/ 2/ 59.
(2) المستصفى/ 2/ 9.
(3) م سا/ 2/ 242.

المصادر التي ذكرت هذا الرأي ونقل عنها، لم نر فيها أي تفصيل في هذا الشأن. ولا أي تنصيص على من قال هذا الرأي، أو أسماء من قالوه.

ونسبه «ابن الحاجب» للشيعة ولم يزد على ذلك[1].

وبهذا يكون هذا القول عن النسب عاطلاً، كما كان في معناه باطلاً.

ومثله في كل ذلك: قول ينسبه الشيعة لأهل السنة، وأهل السنة للشيعة، وهو ما ورد في الواجب المخير ـ كأنواع الكفارات ـ من أن الواجب منها واحد معين عند الله تعالى، غير معين عندنا، إلا أن الله تعالى علم أن المكلف لا يختار إلا ذلك الذي هو واجب عليه[2].

وقد اتفق الفريقان: الشيعة، وأهل السنة على فساد هذا القول، ووجه فساده أن التخيير ينافي التعيين.

وقد أطال «الرازي» الكلام في رد هذا القول[3] مع أن قائله مجهول. وعلى أي حال: فوجود نصوص غريبة في معناها.

ونسبها في هذا العلم لا يكفي لاعتقاد أن من وراء ذلك مؤامرة، ولكن ذلك غير مستبعد، وخاصة إذا اعتبرنا شيئين:

أحدهما: وجود مصنفات أصولية لقوم ينسبون للمذهب الباطني، كالسهروردي[4].

---

(1) والذي ذكره «مغنية» هو أن تقريرات «المرزا النائيني» تلميذه الشيخ «الخراساني» ص 134 طبعة سنة 1368 هـ ما نصه بالحرف الواحد: «لما كانت مباحث مسألتي الفور والتراخي والمرة والتكرار قليلتي الجدوى، بل لا طائل تحتهما، كان الإعراض عنهما أجدر «أما السيد الخوئي فقد نقل عن أستاذه «النائيني» وصف الخلاف في هاتين المسألتين بالبطلان..» (م سا/ 58 - 59).

(2) ن ظ: نشر البنود/ 1/ 90 ـ المحصول/ 1/ 274.

(3) ن م/ 1/ 274 ـ 275 ـ 276.

(4) اختلف في اسمه، والذي صححه «ابن العماد الحنبلي» أن اسمه هو يحيىٰ بن حبيش بن أميرك «أبو الفتوح» (ن ظ: شذرات الذهب/ 4/ 290) وهو (أي السهروردي) فيلسوف ولد في سهرورد من زنجان في العراق العجمي، وقد قتل سنة 587 هـ بعدما اتهم بانحلال العقيدة، وهو في الفروع على مذهب الشافعي.

وعليه وعلى أتباعه يطلق لقب الإشراقيين، لانتمائهم لفلسفة الإشراق التي متضمنها ربط الذات العارفة بالجواهر النورانية عن طريق الحدس، ويسمى ذلك الربط عندهم بالعلم الحضوري. =

وثانيهما: ورود هذه المذاهب في مواطن تتسم بخطورة بالغة، لأنه لو توقف في الأوامر والنواهي والعموم، أو حملت على الخصوص، لتوقف في كل ما تقتضيه الشريعة الإسلامية من أحكام، أو لنقص منه.

ويشبه هذه الآراء وهذه المذاهب ما ورد في العام المخصص من أنه ليس حجة فيما بقي من أفراده(1).

وقد نعت هذا الرأي بأنه سبيل إلى توهين الأدلة الشرعية وإبطالها قال «الشاطبي»: «. . .إنهم اختلفوا في العام إذا خص هل يبقى حجة أو لا؟ وهي من المسائل الخطيرة في الدين، فإن الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع لأن غالب الأدلة الشرعية وعمدتها هي العمومات، فإذا عدت من المسائل المختلف فيها بناء على ما قالوه أيضًا من أن جميع العمومات أو غالبها مخصص، صار معظم الشريعة مختلفًا فيه هل هو حجة أو لا؟ ومثل ذلك يلفي في المطلقات فانظر فيه، فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق الإشكال المحظور، وصارت العمومات حجة على كل قول.

ولقد أدى إشكال هذا الموضع إلى شناعة أخرى، وهي أن عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتد به حقيقته من العموم، وإن قيل بأنه حجة بعد التخصيص، وفيه ما يقتضي إبطال الكليات القرآنية، وإسقاط الاستدلال به جملة، إلا بجهة من التساهل وتحسين الظن، لا على تحقيق النظر والقطع بالحكم.

وفي هذا ـ إذا تؤمل ـ توهين الأدلة الشرعية وتضعيف الاستناد إليها.

= له كتاب «التنقيحات» في أصول الفقه، ومؤلفات كثيرة في غيره تدل على أنه من أذكياء العالم، وهو أمر متفق عليه. إلا أنه لا تنقل آراءه في أصول الفقه، فقلما يذكر فيها، وقد ذكره «الإسنوي» في التمهيد مرة واحدة، وفي شرحه لمنهج البيضاوي كذلك ينقل «الشربيني» في تقريراته على «جمع الجوامع» عن كتبه كثيرًا، ولكنه في الكتب الأصولية لا مكان له.

(1) هذا مذهب عيسى بن أبان بن صدقة «الحنفي» (ت 221 هـ). ومذهب «أبي ثور» إبراهيم بن خالد الكلبي، البغدادي، صاحب المذهب الفقهي المعروف (ت 240 هـ).
وقد نسب الغزالي هذا المذهب للقدرية (المستصفى/ 2/ 56) كما نسبه «إمام الحرمين» إلى جماهير المعتزلة، وطوائف من أصحاب الرأي (البرهان/ 1/ 149 ـ ن ش دار الكتب العلمية بيروت/ ط 1/ت 1418 هـ علّق عليه وخرّج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة) وفي كتب أخرى أن المعتزلة إنما قالوا: العام إذا خص يكون مجازًا فيما بقي (ن ظ: إحكام الفصول/ 245 ـ الإبهاج/ 2/ 130) وأما كونه غير حجة فيما بقي فلم نجد من نسبه للمعتزلة صراحة في المراجع التي بأيدينا، إلا أن ابن السمعاني قال: «وذهب من جعله مجازًا إلى المنع من الاستدلال بالعموم المخصوص» (م سا/ 1/ 175).

وربما نقلوا في الحجة لهذا الموضع عن ابن عباس أنه قال: ليس في القرآن عام إلا مخصص، إلا قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: الآية 282] وجميع ذلك مخالف لكلام العرب، ومخالف لما كان عليه السلف الصالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقًا، بحسب قصد العرب في اللسان، وبحسب قصد الشارع في موارد الأحكام.

وأيضًا فمن المعلوم أن النبي ﷺ بعث بجوامع الكلم واختصر له الكلام اختصارًا على وجه أبلغ ما يكون، وأقرب ما يمكن في التحصيل، ورأس هذه الجوامع في التعبير العمومات، فإذا فرض أنها ليست بموجودة في القرآن جوامع بل على وجه تفتقر فيه إلى مخصصات ومقيدات وأمور أخرى، فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة.

وما نقل عن «ابن عباس» إن ثبت من طريق صحيح فيحتمل التأويل. فالحق في صيغ العموم إذا وردت أنها على عمومها في الأصل الاستعمالي - بحيث يفهم محل عمومها العربي الفهم المطلع على مقاصد الشرع..»[1].

وقال الشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي: «...والقول بأنه لا يبقى حجة في الباقي بعد التخصيص يلزمه بطلان جل عمومات الكتاب والسنة، لأن الغالب عليها التخصيص، والتخصيص لا يقدح في دلالة اللفظ على الباقي، كما أن قوله تعالى: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا...﴾ [العنكبوت: الآية ١٤] لا يقدح فيه إخراج الخمسين بالاستثناء في صحة لبثه فيهم تسعمائة وخمسين كما هو ظاهر..»[٢].

وهكذا تكون بعض الآراء في هذا الفن غريبة في معناها أحيانًا، وأحيانًا أخرى تكون غريبة في معناها وفي نسبها، كما سبق ذكره.

ولكن ذلك لا يفضي بصورة قطعية إلى الاعتقاد بوجود مؤامرة على الملة الإسلامية دست بسببها هذه الآراء في هذا الفن، كما ذهب إلى الخوف من ذلك الإمام ابن حزم - رحمه الله تعالى.

---

(1) م سا/ 3/ 164 - 165 - وما قاله الإمام الشاطبي هو الحق، وما رد به البعض هنا عليه غير محرر، ولا علاقة له بما فيه البحث - والله أعلم.

(2) «مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر» للعلامة «ابن قدامة» المقدسي/ 212/ ط 1/ 1415 هـ.

وحاصل القول: إن القواعد الأصولية عمومًا، منها ما هو قطعي ومنها ما هو ظني.

فمن الظني دلالة العام على أفراده، عند الجمهور[1].

ومنه دلالة المفهوم المخالف[2].

قال «سعد الدين التفتازاني»: «. . إنه لا نزاع لهم في أن المفهوم ظني. .»[3]، وقال «البناني»: «بجميع أقسامه العشرة»[4].

ومنه عند «الرازي» وأبي الحسين، والشوكاني وغيرهم مباحث الألفاظ ويبدو أن رأيهم هذا صحيح لما يظهر في البحث الأصولي المتعلق بمباحث الألفاظ خاصة من اعتماد الجميع على الأدلة الظنية للاستدلال وإثبات ما يدور فيه البحث والنزاع، حتى أولئك الذين يشترطون الأدلة القطعية في الأصول.

فالإمام «الغزالي» لو لم يعتمد على الأدلة الظنية في باب العموم ما أثبت له (أي للعموم) صيغًا تدل عليه[5].

وإمام الحرمين يستدل بالأدلة الظنية في هذا الفن، كقياس الغائب على الشاهد[6]، وهو دليل ضعيف في اليقينيات.

ومثله (أي إمام الحرمين) في ذلك «الآمدي» والله تعالى أعلم.

---

(1) خلافًا للحنفية القائلين بكون دلالة العام على أفراده قطعية = ن ظ: حاشية البناني/ 1/ 407 ـ فواتح الرحموت/ 1/ 265 ـ نشر البنود/ 1/ 212). والمراد بالحنفية هنا عامة مشايخ أهل العراق، منهم وأما شيوخ سمرقند وعلى رأسهم أبو منصور الماتريدي، فإنهم يقولون بقول الجمهور، وهم قلة بالنسبة للأولين (ن ظ: فواتح الرحوت/ ن ص ـ نشر البنود/ ن ص/ حاشية البناني/ ن ص). ومرادهم بالقطع عدم الاحتمال الناشىء عن الدليل، لا عدم الاحتمال مطلقًا حاشية البناني/ 1/ 407).

(2) «هو بكسر اللام حيث وقع صفة للمفهوم، فإذا أضيف إلى المفهوم كقولنا: مفهوم المخالفة أو أطلق على المفهوم فإنه بفتح اللام» (ن ظ/ ن م/ 1/ 252).

(3) التلويح/ 1/ 272 ـ وقال «المحلي»: «. . . إن من أصول الفقه ما ليس بقطعي كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة» (حاشية العطار/ 1/ 34) وقال العطار: إن ما قاله المحلي موافق لما استظهره «التاج السبكي» في شرحه لمختصر المنتهى «لابن الحاجب»، فقد حكى فيه خلافًا، هل جميع مسائل أصول الفقه كلها قطعية أو بعضها قطعي، وبعضها ظني، ثم قال: «والأول: رأي القاضي وأكثر المتقدمين، والثاني: هو الأظهر عندنا» (ن م/ ن ص) بتصرف.

(4) م سا/ 1/ 24.

(5) ن ظ: المستصفى/ 2/ 48 ـ وما بعدها.

(6) ن ظ: البرهان/ 1/ 89 ـ 99.

الفصل العاشر

في مدى تأثير المذهب العقدي والفقهي في نظر الأصولي، وفي بحثه

الأصولي يتقيد بمذهبه العقدي، فيراعي قواعده وأركانه وأسسه، ويحاول بناء كلامه وربطه بها.

ولذلك كانت المراجع الأصولية منسوجة في سداها ولحمتها ممزوجة بخيوط عقدية.

فالمعتزلة يبنون كلامهم على أسس مذهبهم العقدي.

فأبو الحسين ـ مثلاً ـ يحاول ربط موضوعات بحوثه الأصولية بعقيدته الاعتزالية في التحسين والتقبيح ووجوب الأصلح. فقد قسم أفعال المكلف على ذلك الأساس فقال: « . . .أن يكون مما ليس للقادر عليه المتمكن من العلم به أن يفعله. وإذا فعله، كان فعله له مؤثرًا في استحقاق الذم فيكون قبيحًا.

والضرب الآخر أن يكون لمن هذه حاله فعله، وإذا فعله لم يكن له تأثير في استحقاق الذم وهو الحسن.

والقبيح ضربان: أحدهما صغير والآخر كبير.

والصغير هو الذي لا يزيد عقابه وذمه على ثواب فاعله ومدحه.

والكبير هو ما لا يكون لفاعله عليه ثواب أكثر من عقابه ولا مساو له.

الكبير ضربان: أحدهما يستحق عليه عقاب عظيم، وهو الكفر. والآخر يستحق عليه دون ذلك القدر، وهو الفسق.

وذكر الشيخ «أبو عبد الله» أن أهل العراق يقسمون القبيح إلى المحرم، والمكروه، وإلى ما الأولى أن لا يفعل، وإلى ما لا بأس بفعله، فالأول كأكل الميتة

وشرب الدم، وكل ما لم يكن طريق قبحه مجتهدًا فيه. والمكروه نحو كثير من سؤر السباع، وكل مما كان طريق قبحه مجتهدًا فيه. وأما الأولى أن لا يفعل، فهو استعمال سؤر الهر عند أبي حنيفة. وأما الذي لا بأس به فهو ما فيه أدنى شبهة كاستعمال أسآر كثير مما يؤكل.

وأما ما لا شبهة فيه كالماء، فإنه يقال لا بأس به.

وأما الشافعي، فإنه يصف الشيء بأنه مكروه إذا كان طريق قبحه مقطوعًا به.

وأما الحسن فضربان: إما أن لا يكون له صفة زائدة على حسنه تؤثر في استحقاق المدح والثواب، فيكون في معنى المباح، وإما أن تكون له صفة زائدة على حسنه لها مدخل استحقاق المدح. وهذا القسم إما أن لا يكون للإخلال به مدخل في استحقاق الذم، وإما أن يكون له مدخل في استحقاق الذم.

والأول في معنى الندب الذي ليس بواجب، وهو ضربان: أحدهما أن يكون نفعًا موصلاً إلى الغير عن طريق الإحسان إليه فيوصف بأنه فضل والآخر لا يكون نفعًا موصلاً للغير عن طريق الإحسان بل يكون مقصورًا على فاعله، فيوصف بأنه مندوب إليه ومرغب فيه، ولا يوصف بأنه إحسان إلى الغير.

وأما الذي للإخلال به مدخل في استحقاق الذم فضربان: أحدهما الإخلال به بعينه مؤثر في استحقاق الذم، وهو الواجب على التخيير، كالكفارات.

والقسم الأول ضربان: أحدهما لا يراعي في استحقاق ذم المخل به ظنه لإخلال الغير به.

والآخر يراعي فيه ذلك.

فالأول هو الواجب على الأعيان.

والثاني الواجبات على الكفاية، كالجهاد وغيره...»[1].

وكذلك فعل في رعاية الأصلح[2]، فقد تمسك به في توجيه بحوثه في كل موضوع يقبل ذلك.

وكذلك فعل في اللطف[3]، ورؤية الله تعالى[4]، وما ماثل ذلك.

(1) م سا/ 1/ 334 ـ وما بعدها. (2) ن م/ 1/ 151 ـ 152.
(3) ن م/ 1/ 314. (4) ن م/ 1/ 345.

وهكذا يربط المعتزلة بحوثهم الأصولية بأركان مذهبهم العقدي في كل مسألة أمكن لهم فيها ذلك.

ومثلهم في ذلك الأشاعرة، فهم أيضًا متقيدون بأسس مذهبهم العقدي.

فعند تعريفهم لمعنى كلامي يعرفونه بصورته النفسية، بناء على أن الكلام الحقيقي ـ عندهم ـ هو النفسي.

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما: جعل اللسان على الفؤاد دليلاً[1].

وقد فعلوا ذلك في تعريف الأمر والنهي وما جرى مجراهما[2].

وعند توجيههم لما فيه البحث يتجنبون اعتماد مسلك المعتزلة، وهكذا يقرر كل أصولي ما يبحثه على مقتضى أركان مذهبه العقدي، إلا أن الاختلاف العقدي بين الباحثين الأصوليين ليس له تأثير كبير في بحوثهم الأصولية، ولذلك يقع الاتفاق بينهم في كثير منها. وهنا لا بد من الإشارة إلى أن الأمور التي تشدد فيها كل طائفة هي الأمور المقررة أصلاً في علم الكلام ووقع فيها الاختلاف بين تلك الطوائف هناك. وأما غير ذلك فإن الاختلاف فيه قد يقع بين أفراد طائفة واحدة فيرد بعضهم على بعض، دون رعاية الوشائج المذهبية.

فقد رد «أبو الحسين» على «أبي عبد الله البصري» في مسألة «الحكم المقيد بالصفة»[3].

---

(1) هذا البيت ينسب «للأخطل» وهو: غياث بن غوث التغلبي (ت 90 هـ)/ ابن قتيبة/ الشعر والشعراء/ 1/ 393.

(2) وقد وقع الأشاعرة في مضايق فكرية بسبب التزامهم بهذا المسلك، مما يجرهم أحيانًا إلى الخلاف فيما بينهم.

(3) وقد مر أن بيّنا مذهبه، وأما رد «أبي الحسين» عليه فهو قوله: «وأما القول: «بأن تعليق الحكم بالصفة، إذا خرج مخرج البيان دل أن ما عداها بخلافه» فلا يصح لأن اللفظ إنما يكون بيانًا لمجمل إذا كان دالاً، إما بموضوعه أو بمعناه، وعلى المراد بالمجمل. ومعلوم أن تعليق الحكم بالصفة ليس فيه ذكر ما عدا الصفة، ولا يدل من جهة المعنى على ما عدا الصفة، فلم يجز أن يقصد به البيان عما عدا الصفة إذا كان هناك آية مجملة.

فإن قيل: إذا كان هناك آية مجملة، وورد بيان له يعلق بالصفة، علمنا انتفاء الحكم عما عدا الصفة لعلمنا أن ما عدا الصفة لو أريد بالمجمل لبين، لأن البيان لا يتأخر! قيل: إذا الدال على انتفاء الحكم عما عدا الصفة هو فقد البيان، لا تعليق الحكم بالصفة.

ألا ترى أن الحكم لو لم يتعلق بالصفة، لعلمنا انتفاءه عما عداها، إذا لم يجد بيان حكمها لعلمنا أن البيان لا يتأخر؟ =

كما رد على أصحابه المعتزلة القائلين بأن الأمر لا يقتضي الوجوب[1].

وخالف المعتزلة في مسائل من هذا الفن عمومًا. وهكذا شأن الأشاعرة أيضًا، فإنهم يختلفون في أغلب المواضع الخارجة عما يجمع بينهم من قواعد مذهبهم

= وأما القول: «بأن تعليق الحكم بالصفة يدل على حكم ما عداها، إذا خرج مخرج التعليم فلقائل أن يقول: إن كل خطاب النبي ﷺ يتضمن حكمًا، فهو خارج مخرج التعليم. فلا معنى لهذه القسمة، إلا أن يراد بذلك أن يعلم أن النبي ﷺ قصد بذكر الصفة أن يعلق عليه جميع الحكم، ومتى أريد ذلك، فإن الدال على انتفاء الحكم مع عدم الصفة، هو علمنا من قصد النبي ﷺ أنه قصر الحكم كله على الصفة.

وأما القول بأن الحكم المعلق بالصفة يدل على أن ما عداها بخلافه، إذا دخل ما عداها تحتها، نحو الشاهد الواحد، لأنه داخل في جملة الشاهدين، فقد تقدم القول فيه في تعليق الحكم بالعدد» (م سا/ 1/ 156 ـ 157) وحاصل كلامه في الحكم المعلق بالعدد هو أنه فصل فيه، فقال ما معناه: إن تعليق الحكم بالعدد في الإيجاب يدل على وجوب ما نقص عنه، لأنه داخل تحته، ويمنع الاقتصار، على ما دونه، نحو أن يوجب الله تعالى جلد الزاني مائة فنعلم وجوب جلد خمسين، وحظر الاقتصار على ذلك. وأما في الإباحة فعلى ضربين: الأول: مثل إباحة جلد الزاني مائة، فإنه ينطوي تحته إباحة جلده خمسين، والثاني: مثل إباحة الحكم بشهادة شاهدين، فإنه لا يدل على الحكم بشهادة شاهد واحد. . .» (ن م/ 1/ 146 ـ 147).

(1) فقال: «أما قولهم أولاً: «إنه ليس في صيغة الأمر ذكر للوجوب» فإنه يقال لهم: وليس في صيغة الأمر ذكر للإرادة، ولا لكون الفعل مندوبًا. .

وأما قولهم: «إنه لا فرق بين السؤال وبين الأمر إلا بالرتبة» فالجواب عنه أنه لا فرق بين الأمر والسؤال في اقتضائهما للفعل لا محالة. . . وأما الجواب عن قولهم: «إن النهي لا يقتضي إلا كراهة الناهي للمنهي عنه» فهو أنا نسلم ذلك في النهي، بل قول القائل: «لا تفعل» هو طلب للإخلال بالفعل لا محالة، كما أن قوله: «افعل» هو طلب للفعل لا محالة، وإنما تعقل الكراهة على طريق التبع من حيث لم يجز أن يمنع المتكلم إلا مما كاره له، وأيضًا: إن قولنا «لا تفعل» كالنفي لقولنا «افعل» فإن اقتضى النهي الكراهة، فيجب أن يقتضي الأمر نفي الكراهة فقط.

وأما الجواب عن قولهم: «إن لفظة افعل تدخل في أن يكون أمرًا بالإرادة لا غير، والإرادة لا تقتضي الوجوب» فهو أن هذا إنما يدل على أن ما به يكون الأمر أمرًا، وهو الإرادة لا يفيد الوجوب، ولا يدل على أن الصيغة ما وضعت للوجوب، وأحد الأمرين مباين للآخر. . . وأما الجواب عن قولهم: «إن لفظة «افعل» تفيد الإرادة، وما زاد عليها لا دليل على إفادتها له» فهو أنهم إن أرادوا أنها موضوعة للإرادة فغير مسلم، وقد أفسدناه من قبل، وإن أرادوا أنها موضوعة لغير الإرادة، والإرادة مفهومة منها على طريق التبع، قيل لهم: فقد بطل قولكم: لا دليل يدل على اقتضائها. على ما زاد على الإرادة.

وأما الجواب عن قولهم: «إنه ينبغي أن يثبت من أحوال الآمر ما يطابق قوله «افعل» فهو أن ذلك صواب، غير أن قوله «افعل» يقتضي ظاهره أن يفعل لا محالة. والذي يطابق ذلك هو الإرادة، والكراهة لضد الفعل، فعليهم إفساد ذلك حتى يتم دليلهم» (م سا/ 1/ 71 ـ وما بعدها).

العقدي. لأن في تلك الحالة يسرح النظر متحررًا من تلك القيود، فتلتقي العقول في المباحث وهي مجردة من أي التزام مذهبي، فيقع الاتفاق والاختلاف على أساس العمل الفكري، وهو ما يؤدي، إلى أن يختار المعتزلي ما يراه غير أصحابه المعتزلة، ويرى الأشعري أو الماتريدي أن الصواب هو ما يراه المعتزلي، أو غيره كالحنبلي..»[1] وهكذا.

وهذه الصورة هي السائدة الغالبة في هذا الفن.

هذا ما يخص تأثير المذهب العقدي في مسلك النظر في هذا الفن، وقد أوردناه باختصار وبخيوط عريضة ونظرة عامة.

تأثير المذهب الفقهي:

لقد اعتيد[2] في هذا الموضوع تصنيف[3] الباحثين الأصوليين إلى صنفين:

الأول: المتكلمون، ويقصد بهم ـ هنا ـ ما سوى الحنفية.

الثاني: الفقهاء، ويقصد بهم ـ هنا ـ الحنفية.

وقد وصف المتكلمون بأنهم متحررون فكريًا، وأنهم ينتظرون في المباحث الأصولية نظرة عقلية مجردة، فهم لا يعتمدون على فروع مذاهبهم الفقهية في ترجيح رأي على آخر، ولا يلتفتون إلى تلك الفروع أثناء بحثهم ونقاشهم ذلك.

ووصف الفقهاء (أي الحنفية) بعكس هذا، فقد قيل إنهم ينظرون في فروع أئمتهم، وعلى ما اقتضته تلك الفروع يبنون أصولهم.

قال «الخضري»[4]: «فأما المتكلمون فإنه من رأيهم البحث على طريق علم الكلام، وتقرير الأصول من غير التفات إلى موافقة فروع المذاهب لها أو مخالفتها

---

(1) ومن الجدير بالذكر أن الاتفاق لا يقع عن قصد، وإنما يقع بحسب المسالك الفكرية المجردة.

(2) منذ عصر ابن خلدون على ما أعتقد.

(3) هذا التصنيف ـ أيضًا ـ مصطلح لمؤلفين في أصول الفقه معاصرين، إذ الفقهاء لا يقصد بهم في المراجع الأصولية الحنفية وحدهم، بل يقصد بهم كل حامل فقه في معناه الاصطلاحي، وربما استعملت هذه اللفظة (أي لفظة الفقهاء) بمعنى أهل السنة كما في الواجب المخير، فقد عبر «الشنقيطي» بأهل السنة وفيه (نشر البنود/ 1/ 190) وعبر فيه «الإمام الرازي وأبو الحسين بالفقهاء (المحصول/ 1/ 273 ـ المعتمد/ 1/ 79).

(4) الشيخ محمد بن عفيفي الباجوري، المعروف بالشيخ الخضري (ت 1345 هـ) (الزركلي ـ الأعلام).

إياها، وقد كانوا ينتسبون إلى مذاهب شتى - فمنهم: المعتزلة، ومنهم الشافعية، ومنهم المالكية، أهل السنة. ما أيدته العقول والحجج من القواعد أثبتوه، وما خالف ذلك نفوه، وقلما يشتغلون بالبحث في الفروع المذهبية إلا عرضًا.

وأما الحنفية فإن طريقتهم كان يراعى فيها تطبيق الفروع المذهبية على تلك القواعد حتى إنهم كانوا يقررون قواعدهم على مقتضى ما نقل من الفروع عن أئمتهم، وإذا كانت القاعدة يترتب عليها مخالفة فرع فقهي شكلوها بالشكل الذي يتفق معه، فكأنهم إنما دونوا الأصول التي ظنوا أن أئمة المذهب أتبعوها في تفريع المسائل وإبداء الحكم فيها، وقد يؤدي بهم ذلك في بعض الأحيان إلى تقرير قواعد غريبة الشكل...»[1].

وقال عبد الوهاب خلاف[2]، وعلي حسب الله[3]، وجميع من أطلعت على كلامهم ممن تكلموا في هذا الشأن من المعاصرين مثل هذا الرأي الذي قاله الخضري.

ولا ريب أن هذا الكلام الذي صورت به طريقة الحنفية يفيد أنهم (أي الحنفية) مقيدون في نظرهم في مسائل هذا الفن بما تقتضيه فروع أئمتهم، من غير أي خروج منهم عن ذلك.

---

(1) أصول الفقه/ 6/ن ش دار الفكر بيروت/ ت 1419 هـ.

(2) عبد الوهاب بن عبد الواحد خلاف (ت 1375 هـ) - علم أصول الفقه/ 18/ن ش: دار القلم/ ط 8.

(3) كأبي زهرة (محمد بن أحمد ت 1394 هـ) في كتابه «أصول الفقه»/ 18 وما بعدها ن ش دار الفكر العربي، والدكتور محمد حسن هيتو في تحقيقه للمنخول/ 6 - 7 وكذا في تحقيقه لتمهيد «الإسنوي» ص/ 9 وما بعدها - والدكتور مصطفى سعيد الخن في تحقيقه لتسهيل الحصول على قواعد الأصول/ ص 35، وما بعدها، وغيرهم، وقد ذكر علي حسب الله مثالاً من طريقة الحنفية ومسلكهم المذكور فقال: «مثال ذلك قولهم: «إن اللفظ لا يستعمل في حقيقته ومجازه معًا، والمشترك لا يستعمل إلا في معنى واحد من معانيه» مثال ذلك: فروع مذهبهم أن الابن يحرم عليه التزوج بمن زنى بها أبوه، وقد استدلوا على هذا بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: الآية 22] مفسرين النكاح بالوطء، مع أنهم استدلوا بالآية كغيرهم على حرمة امرأة الأب متى عقد عليها، مفسرين النكاح بالعقد، والنكاح إما حقيقة في أحد المعنيين مجاز في المعنى الآخر، أو مشترك بينهما، فلذلك عدلوا القاعدة الأصولية فقالوا: إنه لا مانع من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معًا، أو في معنييه إذا كان مشتركًا - متى كان ذلك في سياق النفي كما هنا» (ن م/ 7).

كما أن ما ذكر عن طريقة المتكلمين يفيد أنهم (أي المتكلمين) لا يلتفتون إلى مذاهبهم الفقهية إطلاقًا، ولا يقررون الكلام في مباحث هذا الفن على مقتضى تلك المذاهب.

والذي يظهر أنّ تعميم هذا الحكم من غير تفصيل يوافق الواقع فيه خلاف ما يظهر أنه صواب، وذلك لأمور:

الأول: أن المؤلفات الأصولية يراعي فيها أصحابها مذاهبهم الفقهية.

الثاني: أن مؤلفات المتكلمين أنفسهم فيها آراء لأئمة مذاهبهم الفقهية والعقدية لم ينصوا عليها، وإنما أخذت من الاستقراء والتتبع لما نقل عن أولئك الأئمة.

الثالث: أن الحنفية لا ينطبق عليهم جميعًا التقيد بما تقتضيه فروع أئمتهم الفقهاء.

الرابع: أن ابن حزم ـ رحمه الله تعالى ـ وصف أهل المذاهب جميعًا بهذا الذي يوصف به الحنفية، وفي ذلك قال: « . . . وإنما اختلف من ذكرنا على قدر ما بحضرتهم من المسائل على ما قدمنا من أقوالهم فيما خلا، فإن وافقهم الخصوص قالوا به، وإن وافقهم العموم قالوا به، فأصولهم معكوسة على فروعهم، ودلائلهم مرتبة على ما توجبه مسائلهم.

وفي هذا عجب: أن يكون الدليل على القول مطلوبًا بعد اعتقاد القول، وإنما فائدة الدليل وثمرته، إنتاج ما يجب اعتقاده من الأقوال، فمتى يهتدي من اعتقد قولاً بلا دليل، ثم جعل يطلب الأدلة بشرط موافقة قوله، وإلا فهي مطرحة عنده»[1].

هذه هي الأمور التي يظهر أنه من الواجب اعتبارها في فهم هذا الموضوع الذي كلامنا فيه، وهي أمور لو أغفلت لكانت صورة ما الكلام فيه ناقصة.

ولا ريب أنه يجب الاستدلال والإتيان بالنصوص لإثبات ذلك، ولذا نقول: أما ما يتعلق بالأمر الأول وهو أن المؤلفين الأصوليين يراعون في تقريراتهم الأصولية مذاهبهم الفقهية فإن ذلك شيء يذكرونه صراحة في تقريراتهم تلك.

---

(1) م سا/ مج 1/ج 3/ 353.

قال «الشنقيطي»: «إنما جعلت العلة والظرف والعدد أقسامًا بنفسها ولم أدرجها في الصفة كما فعل [أي التاج السبكي] في «جمع الجوامع» اتباعًا لأهل مذهبنا «كالقرافي» في «التنقيح» وكابن غازي[1] . .»[2].

وقال أيضًا: « . . .إن حبر فارس وهو «أبو حنيفة» بث في مجالس درسه أن النهي يقتضي الصحة وعلل ذلك بأن النهي عن الشيء يقتضي إمكان وجوده شرعًا، وإلا امتنع النهي عنه ولهم في المسألة تفصيل أعرضت عنه إذ الغرض المهم عندنا في الشرح كأصله بيان أصول مالك. وإن كنت أجلب غيرها مرارًا استطرادًا وتبعًا»[3].

وقال ابن النجار[4]: «أما بعد: فهذه تعليقة على ما اختصرته من كتاب «التحرير» في أصول الفقه، على مذهب الإمام الرباني والصديق الثاني، أبي عبد الله أحمد بن محمد حنبل الشيباني - رضي الله عنه، تصنيف الإمام العلامة علاء الدين علي بن سليمان المرداوي[5] الحنبلي عفا الله تعالى عني وعنه آمين. .»[6].

وهكذا يأخذ الباحث الأصولي مذهبه الفقهي بعين الاعتبار، ومن ثم نجد أن من جملة ما يوجه به الاختلاف بين الأصوليين الانتماء المذهبي، وبذلك ندرك أن الالتزام الأصولي بمذهبه الفقهي أمر موجود، وحاضر في المناقشات والمباحث المتعلقة بهذا الفن بشكل ما. من ذلك: ما وجه به كلام «ابن الحاجب» الذي اختلف مع كلام «التاج السبكي» في تعريف القضاء.

فقد قال «التاج السبكي»: «والقضاء فعل كل، وقيل: بعض ما خرج وقت أدائه استداركًا لما سبق له مقتضًى للفعل»[7].

---

(1) هو الفقيه محمد بن أحمد بن محمد بن علي بن غازي العثماني (بنو عثمان قبيلة بمكناسة الزيتونة) ت 919 هـ.

(2) م سا/ 1/ 102. (3) ن م/ 1/ 203.

(4) هو الفقيه الحنبلي العلامة، قاضي القضاة تقي الدين، أبو البقاء محمد بن شهاب الدين أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المصري الشهير بابن النجار (المتوفى 972 هـ).

(5) هو الإمام علي بن سليمان بن أحمد الدمشقي، الصالحي الحنبلي المعروف بالمرداوي (المتوفى 885 هـ).

(6) شرح الكوكب المنير في أصول الفقه/ 1/ 21 _ 2. ن ش: مكتبة العبيكان ـ الرياض ت 1413/هـ تحقيق د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد.

(7) حاشية البناني/ 1/ 110 _ 111.

وقال ابن الحاجب: «والقضاء ما فعل بعد وقت الأداء استدراكًا لما سبق له وجوب مطلقًا، أخره عمدًا أو سهوًا، تمكن من فعله كالمسافر، أو لم يتمكن لمانع من الوجوب شرعًا كالحائض، أو عقلاً كالنائم»[1].

فوقع الخلاف بين قول «التاج السبكي»: «. . .لما سبق له مقتض. . .» وبين قول «ابن الحاجب» «. . لما سبق له وجوب. . .».

ولا ريب أن ابن الحاجب قد سبق زمانه زمان التاج السبكي، وأن التاج السبكي جاء من بعده واستمد من مصنفاته الكثير من المسائل، واتبعه فيما يرى أتباعه[2] فيه.

وإذا كان الأمر هو هذا فلما اختلف تعبيراهما في هذا التعريف (أعني تعريف القضاء)؟. قال «الناصر اللقاني»: «فيه أن ابن الحاجب إنما عبر بوجوب جريًا على مذهبه، من اختصاص القضاء بالواجب إلا الفجر، فإنه يقضي إلى الزوال، فقيل حقيقة وقيل مجازًا»[3].

وقال البناني: «فقد يقال عليه هو متقيد بتقرير الأصول على مذهبه لا على مذهب غيره إلا تبعًا»[4].

إذن التعريف وضعه باعتبار مذهبه الفقهي الذي تقيد به.

وهذا التوجيه على أساس الانتماء المذهبي، الذي علل به تعريف القضاء عند ابن الحاجب، لم يناقش في صميمه، بل كانت المناقشة على أساس أن ابن الحاجب لو قال: «لما سبق له مقتض» لشمل تعريفه سائر المذاهب بما فيها مذهبه، ولو كان التقيد بالمذهب الفقهي أمرًا غريبًا لرد بشناعة على كل من جعله توجيهًا لرأي في هذا الفن.

ومن المعلوم عن الأصوليين أنهم لا يتساهلون، ولا يتهاونون متى ظهر لهم ما يرون أنه غير سديد. فلا محل عندهم للتسيب في التعبير، ولا لإلقاء الكلمات من غير تفكير في مضامينها ونتائجها، كما أنه لا يقع تسليم الشيء، واعتباره سائغًا وغير معارض إلا إذا كان له ما يستقر عليه من جذور، وما يثبت عليه من أسس[5].

---

(1) مختصر المنتهى/ 1/ 232 بشرح «العضد» وحاشية «السعد».

(2) من خصائص منهج التاج السبكي عدم ذكر القول إن رآه لواحد فقط، ولو جل قدره كابن الحاجب (ن ظ: تقريرات الشربيني على حاشية البناني/ 1/ 123).

(3) حاشية البناني/ 1/ 112.

(4) ن م/ 1/ 112.

(5) ومن مظاهر الصرامة وعدم التساهل ما تجده عند أصحاب الشروح والحواشي الذين يبحثون بدقة=

ومن ثم ندرك أن تسليمهم تعليل وتوجيه الآراء على أساس الانتماء المذهبي وعدم اعتراضهم على من صرحوا بذلك دليل على أن ذلك عنصر من العناصر المعتبرة في هذا الفن.

هذا فيما يخص مراعاة الانتماء المذهبي في وضع التآليف الأصولية، وكذا في توجيه الآراء على ذلك الأساس.

وأما فيما يخص ما يعتمده الحنفية في منهجهم في هذا الفن، وهو جمع الفروع التي لأئمتهم، والتوحيد بينها بالشبه، ثم استنباط الأصول من مقتضى تلك الفروع، فإن غير الحنفية ـ أيضًا ـ يعتمدون على هذه الطريقة، وعلى هذا المنهج، لمعرفة آراء أئمة الفقه والعقيدة في مسائل هذا الفن، فينظر في الفروع الفقهية إذا تعلق الأمر بمعرفة رأي إمام في الفقه، وينظر في القضايا الكلامية إذا تعلق الأمر بمعرفة رأي إمام

= متناهية في الملاحظة ما يقررونه ويشرحونه من عبارات هذا الفن، وعبارات من ألفوا فيه.

من نماذج ذلك ما ورد من النقاش لاستعمال السبكي «الاقتضاء في التخيير»، في قوله فإن اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازمًا فإيجاب أو غير جازم فندب أو الترك جازمًا فتحريم، أو غير جازم بنهي مخصوص فكراهة أو بغير مخصوص فخلاف الأولى، أو التخيير فإباحة». فقد نوقش في قوله: «أو التخيير فإباحة».

قال المحلي: «ذكر التخيير سهوًا إذ لا اقتضاء في الإباحة، والصواب «أو خير» كما في المنهاج، عطفًا على اقتضى». فرد عليه البناني قائلاً: «قد يقال: لا سهو، لأنه يقال: اقتضى بمعنى اعلم وبمعنى أدى فغايته أن المصنف (يعني التاج السبكي) استعمل المشترك في معنييه، وذلك جائز...».

ثم نقل (أي البناني) عن العلامة ناصر الدين اللقاني توجيهًا آخر، وهو قوله: «يجوز أن يقال: إنه على تضمين اقتضى معنى يصلح، لأن يقع على التخيير أيضًا، أي أفاد الخطاب التخيير على حد [قول الشاعر]: علفتها تبنًا وماء باردًا [حتى شتت همالة عيناها] على ما عليه المحققون».

وقد تعقب ابن القاسم العبادي شيخه ناصر الدين اللقاني ـ كعادته ـ في توجيهه هذا قائلاً: «إن ذلك من خصائص الواو».

فرد عليه البناني: «وفيه أن الذي هو من خصائصها عطف العامل المحذوف الباقي معموله على العامل المذكور كما يفهم من كلامهم... لا التضمين المذكور» (حاشية البناني/ 1/ 83 ـ 84)

وما ذكره العلامة الناصر هو مذهب «الجرمي» و«المازني» و«المبرد» و«أبي عبيدة والأصمعي واليزيدي». هؤلاء الأئمة اللغويون ذهبوا إلى أن يؤول ذلك العامل، وهو علفتها في البيت، وما جرى مجراه، بعامل يصح انصبابه على المعمولين معًا، فيؤول ـ مثلاً ـ علفتها أنلتها، ليصح انصبابه على «تبنًا وماء» وهكذا كل ما جاء على هذا الشكل (ن ظ: حاشية الصبان/ 2/ 141 ـ شرح الأشموني) ولكن هل يسمى هذا الذي ذهب إليه «الناصر» تضمينًا؟ قال الصبان: «إنه مجاز مرسل، وليس من باب التضمين، كما زعمه البعض» (ن م/ ن ص).

المتكلمين وبعد النظر واتضاح ما فيه البحث لديهم بالنسبة لذلك الإمام، يقولون: «مذهب فلان هو كذا».

وهذا شيء شائع في مصنفات هذا الفن، والتغافل عنه، مانع من معرفة منهج الأصوليين العام.

وقد قرر ولي الله الدهلوي هذا الأمر حين قال: «إني وجدت بعضهم يزعم أن بناء الخلاف بين أبي حنيفة والشافعي ـ رحمهما الله ـ على هذه الأصول المذكورة في كتاب «البزدوي» ونحوه، وإنما الحق أن أكثرها أصول مخرجة على قولهم.

وعندي أن المسألة القائلة بأن الخاص مبين، ولا يلحقه البيان، وأن الزيادة نسخ، وأن العام قطعي كالخاص، وأن لا ترجيح بكثرة الرواة، وأنه لا يجب العمل بحديث غير الفقيه إذا انسد باب الرأي، وأن لا عبرة بمفهوم الشرط والوصف أصلاً، وأن موجب الأمر هو الوجوب البتة، وأمثال ذلك أصول مخرجة على كلام الأئمة وأنه لا يصح بها رواية عن أبي حنيفة وصاحبيه، وأنه ليست المحافظة عليها والتكلف في جواب ما يرد عليها من صنائع المتقدمين في استنباطاتهم كما يفعله البزدوي»[1].

وهذا الذي ذكره «الدهلوي» عما ينسب من أصول لأئمة لم يصرحوا بها، وإنما أخذت من مقتضى فروعهم الفقهية أمر موجود وحاضر في المراجع الأصولية، سواء كانت من تآليف الشافعيين، أو المالكيين، أو الحنبليين وأما الحنفية فذاك جوهر منهجهم غالبًا، كما سبق ذكر ذلك.

وقال «الشنقيطي»: «وقد أخذ بعضهم من احتجاج «مالك» على أن الأضحية لا تجزىء بالليل بقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ...﴾ [الحج: 28] القول بمفهوم اللقب[2]»[3]. وأما ما يخص الحنابلة فإنهم مثل من سبقهم.

---

(1) مقدمة مصطفى سعيد الخن على تسهيل الحصول/ 41ـ وقد أحال فيه على كتاب حجة الله البالغة/ 1/ 160 ـ الشيخ محمد أبو زهرة/ أصول الفقه/ 21 ـ وقد أحال فيه على كتاب: الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف.

(2) قال الشيخ الخضري: «اتفق الجميع على أن اللقب لا مفهوم له» (م سا/ 125) وهذه غفلة، فإن دعوى الاتفاق هذه غير صحيحة، فقد قال بمفهوم اللقب الإمام أبو ثور، ومحمد بن جعفر الدقاق (المتوفى 392 هـ) وغيره من الشافعية، كما قال به ابن خويز منداد (راجع ضبطه في حاشية البناني/ 1/ 254) وهو محمد بن أحمد بن عبد الله، وقيل محمد بن أحمد بن علي بن إسحٰق (المتوفى 390 هـ) وغيره من المالكية، ويروى القول به عن الأئمة الثلاثة: مالك، وأحمد، وداود، كما يروى القول به أيضًا عن أبي بكر الصيرفي (محمد بن عبد الله البغدادي=

قال «ابن اللحام»: «العبرة بعموم اللفظ، وهو اختيار القاضي في «المجرد» و«الآمدي» وأبي الخطاب وأبي الفتح الحلواني، وغيرهم، وأخذوه من نص أحمد فيمن قال لله عليّ أن لا أصيد من هذا النهر، لظلم رآه فيه، ثم زال الظلم قال أحمد: النذر يوفى به»[1].

وقال أيضًا: «النكرة في سياق الإثبات، إن كانت للامتنان عمت، أخذا من استدلال أصحابنا، إذا حلف لا يأكل فاكهة: إنه يحنث بأكل التمر والرمان، بقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ﴿٦٨﴾﴾ [الرَّحمٰن: الآية 68]»[2].

وغير ذلك من النصوص التي تنتظم في هذا السلك، ويسلك بها هذا المسلك العام.

وهذا كله يعطينا تصورًا بأن تأثير المذهب الفقهي في نظر الأصولي الملتزم به له اعتبار واضح.

كما يعطينا تصورًا بأن أخذ الأصول من مقتضى الفروع حالة مشتركة بين المذاهب الأربعة كلها. إلا أن غير الحنفية لا يتقيدون في بحوثهم في هذا الفن بأصول أئمتهم، ولا يجعلون الدفاع عنها وسيلة للدفاع عن فروع مذهبهم الفقهية، كما يفعل الحنفية في مصنفاتهم الأصولية.

لكن لا يمكن القول بأن جميع الحنفية متقيدون بمنهج جمع فروع أئمتهم وبناء الأصول عليها، إذ لأئمة الأصول من الحنفية اجتهاداتهم الخاصة بهم، ولو كانوا متقيدين بما ذكر لما انفردوا بتلك الاجتهادات التي منها:

قول «الكرخي»[3]: إذا أمر بعبادة في وقت أوسع من تلك العبادة، فإن الوجوب يتعلق بوقت غير معين، ويتعين بالفعل[4].

= ت 330 هـ) وابن فورك ـ بضم الفاء وفتح الراء ـ (محمد بن حسن أ ت 406 هـ) وأبي حامد المروزي (أحمد بن بشر بن عامر ت 362 هـ)، وابن القصار (محمد بن قاسم ت 1012 هـ) وغيرهم من أئمة الأصول والفقه، (ن ظ إرشاد الفحول/ 308 ـ 309 ـ حاشية البناني/ 1/ 254).

(3) م سا/ 1/ 104.

(1) م سا/ 1/ 241. (2) ن م/ 204.

(3) أبو الحسين عبيد الله بن الحسين الكرخي، الحنفي (ت 340 هـ).

(4) التبصرة/ 61 ـ والذي نقله البيضاوي عنه: أن الآتي في أول الوقت إن بقي على صفة الوجوب يكون فعله واجبًا، وإلا فنافلة (الإبهاج/ 1/ 93) وقد ذكر له «التاج السبكي» أيضًا نفس ما في=

وقول ابن الثلجي: إن العموم إذا خص بمتصل، كالشرط والصفة فهو حجة فيما بقي، وإن خص بمنفصل فلا يكون حجة، بل يصير مجملاً[1].

وقول «أبي اليسر»: «إن الأمر لا يستلزم القضاء، وإنما القضاء بأمر جديد»[2] فذهب بقوله هذا إلى ما ذهب إليه جمهور الأصوليين غير الحنفية.

وغير ذلك من النصوص التي تدفعنا إلى أن نتصور أن الحنفية لا يبنون أصولهم على فروع أئمتهم فقط، وإنما لديهم اجتهاداتهم المجردة من تلك القيود التي تصور منهجهم بأنه منهج تبنى فيه الأصول على الفروع، وهو شيء يحط من قيمته جدًا.

هذا وإني لم أقصد بهذا الكلام الدفاع عن أحد، أو النيل منه، وإنما رأيت أن صورة هذا الموضوع سيقرب من حقيقتها ذكر هذه الأمور التي تشغل بالي كلما قرأت أن مؤلفات الأصوليين غير الحنفية لا ترتبط بمذاهب أصحابها بأي ارتباط، وأن الحنفية إنما يبنون أصولهم على فروع أئمتهم، من غير ذكر أي تفصيل آخر.

ولا يفوتنا هنا أن نشير إلى أن بعض القواعد الأصولية المنسوبة إلى المذاهب الفقهية لا تنطبق على فروعها أحيانًا[3].

من ذلك:

أن النهي يقتضي الفساد عند المالكية في مذهبهم، لكن تفاريعهم تدل على شبهة الصحة[4].

وأن المفرد المحلّى بالألف واللام يعم عند الشافعية، ولكن من قال: الطلاق يلزمني لا أفعل كذا وحنث، فإنه لا يقع الثلاث مع أن الطلاق مفرد محلّى[5]، وما شابه ذلك.

= التبصرة (ن م/ 1/ 97).

(1) إرشاد الفحول/ 237 ـ وما ذهب إليه ابن الثلجي هو مذهب الكرخي أيضًا/ ن ن ص.

(2) فواتح الرحموت/ 1/ 89.

(3) ويكون ذلك لأسباب وأدلة، على ما يظهر.

(4) نشر البنود/ 1/ 203 ـ وقد شرح حال هذه المسألة، وبين وجهها عند المالكية: ففي شرح الدردير على مختصر خليل المالكي عند قوله: «وفسد منهي عنه» أي بطل أي لم ينعقد، سواء كان عبادة كصوم يوم العيد، أو عقدًا كنكاح المريض، أو المحرم كبيع ما لا قدرة على تسليمه، أو مجهول لأن النهي يقتضي الفساد، إلا لدليل «يدل على الصحة كالنجش، والمصراة، وتلقي الركبان، ويكون مخصصًا لتلك القاعدة» (ن ظ: حاشية الدسوقي على شرح الدردير/ 3/ 47/ ط بولاق).

(5) حاشية حسن العطار/ 2/ 8 ـ الإبهاج/ 2/ 103 ـ وإنما لم يقع الطلاق في الصورة المذكورة لأن=

وإنما يقع ذلك في الفروع التي روعيت فيها جوانب أخرى، فأفضى بها ذلك إلى الخروج عن تلك القواعد التي تنطوي تحتها.

وقد يكون ما ذهب إليه الإمام ابن حزم من أن بعض أهل المذاهب الفقهية لا يهمهم إلا توجيه المسألة الحاضرة، وإن كان في ذلك نقضًا لمسائل أخرى، وهدمًا لقواعد اعتبرت في قضايا المماثلة صحيحًا، لأن المتعصبين للمذاهب كل واحد منهم يجد ويجتهد في نصرة مذهبه، وإن جره ذلك إلى التناقض، وإلى عظائم الأمور، كقول بعضهم إن كل حديث لم يأخذ به إمامه يعتبر حديثًا غير صحيح.

ويرحم الله «ابن حزم» فقد ردّ كل رأي لا يراه صوابًا في مذهبه الظاهري ومن ذلك: ردّه على مَن خالف من الظاهرية في وجوب حمل اللفظ المشترك الواقع على معان شتى وقوعًا مستويًا، أي وقوعًا حقيقيًا، وتسمية صحيحة لا مجازية، على الوجوب، وإلى ذلك أشار بقوله: «ومن خالف هذا من أصحاب الظاهر فقد تناقض»[1].

كما ردّ على مَن لم يحمل منهم كلمة «دون» الواردة في قوله ﷺ: «**ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة**»[2] على معنييها اللذين هما: أقل وغير، فقال: «...فلم يكن حمل لفظة «دون» في الحديث المذكور على معنى «أقل» أولى من حملها على معنى «غير»، فوجب حملها على كلا المعنيين جميعًا، وقد تناقض في ذلك أصحابنا، فلم يحملوها إلا على معنى أقل فقط»[3].

وهكذا يكون المنهج المبني على أُسس محترمة، فإنه لا ينظر فيه إلا إلى ما تقتضيه قواعده، وتدل عليه أصوله.

لا ريب أن أئمتنا المعتبرين كلهم يبحثون عن الحق، ولا يهمهم غيره، وإنما يتعصب لمذاهب أئمتهم مَن لا تأثير لهم في بناء هذه الشريعة الغراء.

وحاصل القول هنا: إن مراعاة المذهب العقدي في نظر الأصولي المعتنق له أمر ثابت، ومثله (أي المذهب العقدي) المذهب الفقهي لكن في نظر البعض فقط، وحتى

= اليمين يسلك فيها مسلك العرف (ن م/ ن ص).

(1) م سا/ مج 1/ج 3/ 380.

(2) تمامه: «ولا فيما دون خمسة أواق صدقة، ولا فيمادون خمسة ذود صدقة»، رواه الجماعة (نيل الأوطار/ 4/ 152).

(3) ن م/مج 1/ج 3/ 381 _ 382 _ وكذلك رد عليهم في ص 396/ن م.

هذا البعض الذي يراعي مذهبه الفقهي إنما يراعيه بشكل لا تأثير له في المنهج العام الذي يسلكه البحث الأصولي وهو المنهج العقلي الموصوف بأنه نسخة طبق الأصل من المنهج الكلامي في بحوث العقيدة[1]، إلا ما كان من الحنفية فإنهم يراعون مذهبهم الفقهي وفروعه بالطريقة التي سبق ذكرها بالتفصيل.

وقد أثنى الناس على طريقة المتكلمين لأنها طريقة منطقية، لأنها تنبني على تخليص بحث الأصوليين من ربقة الخضوع لغير ما يقتضيه العقل، ويحكم به منطق البحث فيها. إلا أن الإمام «ابن السمعاني» يرى خلاف ذلك إذ قال ـ رحمه الله تعالى ـ: « . . .وقد رأيت بعضهم قد أوغل وحلل وداخل غير أنه حاد عن محجة الفقهاء في كثير من المسائل، وسلك طريق المتكلمين الذين هم أجانب عن الفقه ومعانيه، بل لا قبيل له فيه ولا وفير، ولا نقير، ولا قطمير، من تشبع بما لم يعطه كلابس ثوبي زور. . »[2].

وبذلك يكون «ابن السمعاني» لا يرى في منهج المتكلمين ما يفي بالغاية لأنه لا يرتبط بفروع الفقه ارتباطًا يفضي إلى الجمع ذهنيًا بين الأصول والفروع، لأن الأصول تقرر في هذا المنهج بدون إيراد الأمثلة من الفروع الفقهية غالبًا.

ويرى الباحثون ـ في هذا الفن ـ المتأخرون[3] أن أحسن المناهج فيه ـ على الإطلاق ـ هو منهج الإمام «أبي إسحاق الشاطبي» لأنه يتميز بالعناية ببيان قواعد

---

(1) ومن ثم سمي الباحثون بالطريقة العقلية المجردة في أصول الفقه بالمتكلمين، قال محمد أبو زهرة: « . . .ولقد دخل في دراسة هذا الاتجاه طائفة كبيرة من المتكلمين، إذ قد وجدوا فيه ما يتفق مع دراساتهم العقلية، ونظرهم إلى الحقائق مجردة وبحثوا فيه كما يبحثون في علم الكلام لا يقلدون، ولكن يحصلون ويحققون ولذلك كانت تسمية هذه الطريقة طريقة المتكلمين. . » (م سا/ 19).

(2) م سا/ 1/ 18 ـ 19.

(3) منهم الدكتور وهبة الزحيلي في مقدمة كتاب «أصول الفقه الإسلامي»/ 1/ 5/ 6 ـ الشيخ محمد الخضري/ م سا/ 10 ـ الأستاذ علي حسب الله م سا/ 8 ـ الدكتور مصطفى الخن في تحقيقه لكتاب «تسهيل الحصول على قواعد الأصول/ 51» ـ الدكتور محمد حسن هيتو في مقدمته «للمنخول»/ 12 ـ وكثير غيرهم. ويعتبر كتابه (أي الشاطبي) «الموافقات» ذا منصب كريم، ومقام عظيم عند دارسي الأصول، وقد ذكر مؤلفه فيه أن كتابه هذا لا يسمح للناظر فيه نظر مفيد أو مستفيد حتى يكون ريان من علم الشريعة: أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التقليد. . » (1/ 53).

الأصول، وتوضيح مقاصد الشرع، وبكونه يخرج أحكام الفقه من المعالجة البيانية إلى التنسيق البرهاني[(1)].

وقد زاد من محبة الناس لطريقة الشاطبي صعوبة واعتياص المنهج القديم المبني على استثمار الألفاظ بطرق دقيقة تند ـ أحيانًا ـ عن الفهم والإدراك الذهني لها، وهو ما لا تتصف به طريقة البحث والنظر في المقاصد.

ومع سهولة هذه الطريقة (طريقة المقاصد) فإن من كتبوا بعد الشاطبي في الأصول لم يسلكوها إلا غرارًا فيما كتبوا، وإنما بقوا أوفياء للطريقة القديمة لما تتصف به من غذاء للفكر، ومسلك الاستنتاجات الذهنية، ولذة حل العوائص.

ورغم كون الشاطبي يسلك هو نفسه المسلك الجدلي إلا أنه ـ كما مر ـ يراعي المقاصد غاية، ومن ثم كان مسلكه في استثمار الألفاظ ممزوجًا بكلام يدخل المقاصد بين المؤثرات في النظر، فكان أسلوبه منفردًا شكلاً ومضمونًا. والله أعلم.

---

(1) الجابري/ بنية العقل العربي/ 554 ـ قارنه مع ما كتبه طه عبد الرحمٰن في كتابه: تجديد المنهج/ 97.

خاتمة

في هذه الخاتمة نذكر ـ بحول الله وقوته ـ تلخيصًا يتضمن ما سبق ذكره مما يتعلق بمنهج الأصوليين في مباحث الدلالة، وإيراد ما نسيته أو أغفلته، وقد كان يجب ذكره، سواء تعلق بما هو جوهري في هذا الكتاب، وهو ما يختص بمباحث الدلالة، أو تعلق بما يعد وسيلة خادمة لما هو جوهري وغاية وقصد.

الأصوليون واللغة بوجه عام:

يمتاز الجانب اللغوي عند الأصوليين بنوع من الاستقلال عن اللغويين في تفسير الألفاظ، وتناول ما لم يتناوله اللغويون ولا تعرضوا له أصلاً، أحيانًا.

فالأصوليون قد فسروا ألفاظًا بمعان لا تذكرها مراجع اللغة، ولا تنص عليها، لأنهم وسعوا دائرة الدلالات عما كانت الدلالات الوضعية عليه، ذلك التوسيع الذي لا يختص بتفسير الألفاظ فقط بل هو عام شامل لكل ما يعد استثمارًا للفظ، واستنتاجًا لمضامينه الظاهرة والخفية العميقة[1].

وقد تجلّى ذلك من الأسس التي اعتمدوا عليها، والقواعد الراقية ـ فكرًا ونظرًا ـ التي أسسوها، ومن أخذهم المعاني من القوالب الألفاظ بوسائل انفردوا بها عمن سواهم.

وهكذا ـ أيضًا ـ سبيلهم ومسلكهم في الميدان النحوي فقد استقلوا عن النحاة في كل موضوع اقتضى حاله أن يبدوا فيه رأيهم، ويستفرغوا فيه جهدهم، لارتباطه بشأن التشريع، وإن كان النحاة قد تناولوه وأبدوا فيه رأيهم[2].

---

(1) ن ظ: الفصل الأول.

(2) ن ظ: ن ف.

ولكونهم (أي الأصوليين) أصحاب النظر العميق الذي يعتمد على أدوات دقيقة في البحث فقد خالفوا النحاة في كل ما اقتضى منهجهم ونظرهم أن يخالفوهم فيه، وجاؤوا في ذلك بما انفردوا به من حيث دقة أخذه وحسن استخراجه.

كما خالفوا البيانيين ـ أيضًا ـ اعتمادًا على نفس المنهج والمسلك الذي خالفوا بمقتضاه اللغويين والنحويين.

من أمثلة ما خالفوا فيه البيانيين مفهوم ومعنى الحصر، في هذه الصورة التي ذكرها «الشنقيطي» بقوله: « . . .ومن مفهوم المخالفة الحصر، نحو: «إنما الماء من الماء»[1] و﴿أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ﴾ [الكهف: الآية 110]، والإلـه المعبود بالحق.

فمعنى الآية: إنما المستحق لعبادتكم، هو الإلـه الواحد الذي لا شريك له، وهو الله تعالى، لا المعبود مطلقًا.

ومن طرقه [أي الحصر] ـ غير إنما ـ النفي قبل إلا، نحو: لا يقبل الله الصلاة إلا بالطهور[2]، منطوقه عند أهل الأصول نفي القبول عن كل صلاة بلا طهور، ومفهومه، إثبات القبول بطهور في الجملة، وعند البيانيين العكس[3].

ومجمل القول: إن الأصوليين إذا تعلق غرضهم بلفظة، أو مبحث لغوي عام، وكان ذلك مرمى نظرهم، وغاية أمرهم فإنهم لا يكتفون فيه إلا بما حققوه ودققوه.

وكل ما يأتون به من آراء من ليس من أهل فنهم، وبل ومن آراء من هم أهل فنهم، فإنما يأتون به لتقوية وتأييد ما ذهبوا إليه من آرائهم التي بنوها على نظرهم الخاص.

---

(1) رواه مسلم (ن ظـ: شرح الإمام النووي على صحيح الإمام مسلم ـ بهامش إرشاد الساري لشرح صحيح الإمام البخاري/ 2/ 409 ـ 410 ـ طبولاق) و(فقه السنة/ للسيد سابق/ 1/ 49).

(2) «عن ابن عمر رضي الله عنه قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: **«لا تقبل صلاة بغير طهور، ولا صدقة من غلول»** اللفظ لمسلم وأبي داود والترمذي والنسائي، ولفظ البخاري باب لا تقبل صلاة بغير طهور. . . قال رسول الله ﷺ **«لا تقبل صلاة من أحدث حتى يتوضأ. .»** (فيض الغفار/ 1/ 16) و(ن ظـ: إرشاد الساري/ 1/ 226 ـ 227).

(3) م سا/ 1/ 102.

الأصوليون والتعريف والتحديد[1]:

لا يشذ مسلك التعريف عند الأصوليين عن مسلكهم اللغوي من حيث الاستقلال وعمق النظر.

فقد استقل الأصوليون عن المناطقة من جهة النظر إلى التحديد، فالتحديد عند الأصوليين هو بمثابة التعريف عند المناطقة.

كما خالفوا الفقهاء ـ أيضًا ـ في هذا الموضوع، إذ الأصوليون عندما يحققون ماهية الشيء فإنهم يحققونها بذاتياته، ويحتفظون بتلك الماهية على ما تقتضيه القوانين العقلية، من أن الماهية إذا تحققت لا تتبدل ولا تتغير، وأنها هي هي.

أما الفقهاء فإنهم لا يراعون هذا الاعتبار رعاية الأصوليين له، ومن هنا ينشأ الاختلاف بينهم غالبًا.

ولا ريب أن أساس كل اختلاف إنما يرجع إلى اختلاف الاعتبارات متى اتصفت الصدور بالسلامة وحسن النية.

---

(1) يليق بالذكر هنا الإشارة إلى أن الاختلاف في التعريف إذا وقع في معرف واحد ينبني عليه الاختلاف في بعض المسائل. فمن ذلك: الخلاف الواقع في كون المندوب مأمورًا به أولاً، فمنشأ هذا الخلاف إنما هو اختلافهم في تعريف وتفسير التكليف. فمن عرف التكليف بأنه: طلب ما فيه كلفة، قال: إن المندوب مكلف به، ومن عرف بأنه: إلزام ما فيه مشقة، قال: إن المندوب غير مكلف به.

والأول مذهب الأستاذ أبي إسحٰق الإسفرائيني، والقاضي أبي بكر الباقلاني، وابن عقيل الحنبلي (علي بن عقيل بن محمد ت 513 هـ) والموفق الحنبلي (عبد الله بن أحمد بن محمد ت 640 هـ) والغزالي، والطوفي الحنبلي (سليمان بن عبد القوي ت 716 هـ) وابن قاضي الجبل الحنبلي (أحمد بن الحسين بن عبد الله ت 771 هـ) وجماعة من الفقهاء.

والثاني: مذهب الحنفية، وابن حمدان من الحنابلة، والشيخ أبي حامد، والقاضي أبي الطيب، وابن الصباغ، وابن السمعاني، والإمام الرازي وغيرهم من الشافعية، كالآمدي، ن ظ: المستصفى/ 1/ 775 ـ فواتح الرحموت/ 1/ 111 ـ شرح الكوكب المنير/ 1/ 405 ـ التبصرة/ 36 ـ التحصيل من المحصول/ 1/ 314 ـ الإحكام للآمدي/ 1/ 173 ـ المحصول/ 1/ 300.

ومنه ـ أيضًا ـ الخلاف الواقع في كون العموم من عوارض المعاني، فإنه مبني على تفسير معنى العموم، والاختلاف الذي فيه.

فمن فسر العموم بأنه: استغراق اللفظ لمسمياته، جعل العموم من عوارض الألفاظ خاصة. ومن فسره بأنه: شمول أمر لمتعدد، جعله شاملاً للألفاظ والمعاني. ن ظ: إرشاد الفحول/ 114 ـ هامش البناني/ 1/ 403. وهذا يلزم التنبه إلى أن الخلاف يقع أحيانًا في هذا الفن على أساس الاختلاف في التعريف فقط إذ الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

كيف نظر الأصوليون إلى اللفظ؟

بمقتضى ما نقلته عن الإمام ابن حزم ـ رحمه الله ـ من النصوص التي ذكر فيها ما تحمل عليه الألفاظ عند كل قوم، من عموم وخصوص ووقف، وبمقتضى الالتزام بهذه المعايير، في جميع تلك الألفاظ واختلافها، وأقصد بالالتزام بما ذكر، أن الذين قالوا بالندب في الأمر، يقولون بالكراهة في النهي، ويقولون بالخصوص في العام والذين يقولون بالوجوب في الأمر يقولون بالتحريم في النهي، وبالعموم في اللفظ العام، والذين يقولون بالوقف كذلك، قلت بمقتضى هذا كله وذاك كادت النفس تميل إلى أن الأصوليين نظروا إلى الألفاظ نظر من يخضعها لمحامل دلالية قبل أن ينظر في الأدلة التي تختص بكل بفظ وترشد إلى ما ينبغي أن يحمل عليه، وهو ما يرشد إليه كلام «ابن حزم» إذا تأملته، وخاصة عندما وصف القول بالوقف، والقول بالخصوص بأنه يخاف منهما أن يكونا مؤامرة على الإسلام.

ولكن الذي يبدو هو أن وجود هذه المذاهب إنما جاء من مقتضى الأدلة، إذ الخلاف واقع بين الأصوليين في الدليل الذي يجوز الاستدلال به في الأصول، هل يقبل فيها أو لا؟

ويبدو ذلك جليًا باعتبارين ـ أيضًا ـ:

الأول: عدم اطّراد الالتزام بهذه المذاهب على العموم، فليس كل من قال بالندب في الأمر يقول بالكراهة في النهي وبالخصوص في اللفظ العام، وهكذا الأمر في المذهبين الآخرين: مذهب العموم، ومذهب الوقف، فالغزالي، والآمدي ـ مثلاً ـ توقفا في كون صيغة إفعل ـ مجردة من القرائن ـ مفيدة للوجوب أو ما سواه، ولم يتوقفا في اللفظ العام، فالآمدي، يحمله على أنه يصح الاحتجاج به في الخصوص، ويتوقف فيما زاد على ذلك. والغزالي يفصل، فيحمل بعض ألفاظ العموم، على العموم، ويستثني من ذلك بعضًا آخر، وهكذا غير من ذكرناهم.

الاعتبار الثاني: أن الواقفية يعللون الأدله التي يأتي بها من خالفهم، بأنها لا تفيد اليقين والعلم المطلوب الذي يشترطونه في بت الحكم، ومن ثم توقفوا.

ومثلهم من جهة المسلك أرباب الخصوص، كذلك[1].

---

(1) ن ظ: الفصل الخامس.

الأدلة المعتمدة في إثبات دلالة اللفظ:

سميناها فيما سبق بالمرتكزات، ولا فرق باعتبار أن الدليل هو ما يعتمد ويرتكز عليه. والمرتكزات يقع عليه الاعتماد.

وتنقسم الأدلة التي يعتمد عليها - هنا - إلى ما ينتسب للعقل، كالتيقن والاحتياط. وإلى ما ينتسب للاستقراء، كالإجماع بمختلف أشكاله، وإلى ما ينتسب للنصوص. كنصوص القرآن والحديث، وإلى ما ينتسب للعرف اللغوي، وهو ما يفهمه العقلاء من الكلام، وإلى ما ينتسب للمحافظة والبقاء على حكم الأصل، كتقليل مخالفة الأصل، وإلى غير ذلك من الجذور التي تنتسب إليها الأدلة المعتمدة هنا[1].

ولا ريب أن استيعاب هذه الأدلة، واتقانها، ومعرفة سبل استخراجها من مواطنها، وكيفية الاستدلال بها، هي الغاية المقصودة من ذكرها وإيرادها.

والعلم إنما هو الملكة، فمن حصلت له ملكة أي علم فقد حصلت له حقيقة ذلك العلم، لأنه بتلك الملكة يستطيع أن ينتج ويناقش حقيقة كما ينتج ويناقش ويبحث أصحاب ذلك العلم، بحيث يكون نفسه مثل نفسهم فيما ذكر.

وحاصل القول: إن من قرأ فتقمص فكره لبسة منهجه يعد عالمًا به حقيقة.

وهذه الأدلة تقوى وتضعف بحسب حالها وحال الموضوع الذي استدل بها فيه.

فإن كان الدليل قوي الحجية، شديد الارتباط بالموضوع، فإنه يكون قوي التأثير بحيث يزيل الغشاوة عن الأبصار، ويدفع الخصم إلى الإذعان للحجة وإلى الإقرار، إلا من اختار العناد والمكابرة، ورام تغطية الصواب بالتمويه والمغالطة.

وأما إذا كان الدليل بعكس ما ذكر فإنه يكون ضعيفًا لا يقاوم ما خالفه وعانده، ولا ينتصر به ما حالفه وسانده.

ومما يدخل في هذا الطراز ما استدل به «ابن حزم» على أن الجمع المنكر من صيغ العموم، إذ قال: «والجمع بلفظ المعرفة والنكرة سواء في اقتضاء الاستيعاب كقوله تعالى: ﴿وَمَا تُغْنِي ٱلْآيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: الآية 101] فهذا عموم لكل قوم لا يؤمنون، وهو بلفظ النكرة كما ترى..»[2].

---

(1) ن ظ: الفصل السادس.

(2) م سا/ مج 1/ ج 1/ 419.

والظاهر إن هذا النص لا حجة له فيه، إذ الكلام مفروض في الجمع إذا كان نكرة محضة، فهو محل النزاع، وأما قوله تعالى: ﴿. . . قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: الآية 101] فإن قومًا فيه ليس نكرة محضة، بل هو نكرة موصوفة بالجملة، وهي: ﴿لَّا يُؤْمِنُونَ﴾.

ومن الشهير أن النحويين يقولون: إن النكرة الموصوفة ليست بنكرة محضة، ولا بمعرفة محضة، بل بينهما، ومن ثم أجيز أن تعرب الجملة الواقعة بعد النكرة الموصوفة بالحالية والنعتية.

وبناء على هذا، فإن هذا الدليل الذي استدل به الإمام «ابن حزم» - رحمه الله تعالى - على أن الجمع المنكر يعم، خارج عن محل النزاع.

إذن لا بد من أن يرتبط بموضوع النزاع ارتباطًا حقيقًا، وأن ينتسب إليه انتسابًا صحيحًا.

تأثير المذهب العقدي والفقهي في نظر الأصولي:

لا شك في أن كل من اعتنق مذهبًا عن اختيار وعن رضى إنما اختاره لأنه عنده جدير بإخضاع ما يمكن أن يخضع له، وبتفسير ما يحق أن يفسر على وفق مبادئه وأركانه.

وهكذا كان الأمر، سواء بالنسبة للمعتزلة أو غيرهم، فكل يقرر كلامه وفق مذهبه، متى كان ذلك متعلقًا أو متصلاً بعلاقة ما بما تقرر ثبوته لدى كل فريق ممن ذكر من مبادىء وأركان في مباحثهم الكلامية.

هذا فيما يخص المذهب العقدي.

وأما فيما يخص المذهب الفقهي، فإن الحنفية يراعون مذهبهم الفقهي رعاية كبيرة، حتى أنهم يبنون أصولهم على مقتضى فروع أئمتهم الفقهية. وقد ذكر «ابن السمعاني» أن الحنفية لديهم معايير يخضعون لها ما فيه البحث، حتى السنة، فقال - رحمه الله تعالى -: «وأما مخالفونا فجعلوا قاعدة مذاهبهم المعقولات والآراء، وبنوا [عليها] الكتاب والسنة، وطلبوا التأويلات المستكرهة، وركبوا كل صعب وذلول، وسلكوا كل وعر وسهل، وأطلقوا أعنة عقولهم كل الإطلاق، فهجمت بهم كل مهجم، وعثرت بهم كل عثار، ثم إذا لم يجدوا وجهًا للتأويل طلبوا السنة بكل حيلة يحتالونها، ومكيدة يكيدونها، ليستقيم وجهة رأيهم، ووجهة معقولهم، فقسموا الأقسام

ونوعوا الأنواع، وعرضوا الأحاديث عليها، فما لم يوافقها ردوها، وأساؤوا الظن بنقلتها، ورموهم بما نزههم الله تعالى عنه. . فإن عيسى بن أبان البصري هو المخترع لهذا، ولذا نقل عنه التصرف في الرواة من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فإنه قال: إن كان الراوي متساهلاً في الرواية لم يقدم خبره على القياس مثل أبي هريرة وذويه. .»[1].

وقال حافظ ثناء الله الزاهدي ـ عن كتب الأحناف الأصولية: «كلها ألفت للدفاع عن آراء فقهية شخصية، والقواعد المذكورة فيها أغلبها مستنبط من الفروع، ومن هذه الناحية هي قواعد للفقه الحنفي فقط، فلا نرى من الصحيح اعتبارها كقواعد للفقه الإسلامي العام. .»[2].

وأما غير الحنفية فإنهم يراعون مذاهبهم الفقهية في تأليف المراجع الأصولية، وتقرير المسائل فيها، إلا أنهم لا يقررون الأصول على مقتضى فروع أئمتهم.

كيفية مناقشة الأدلة:

يعتمد في مناقشة الأدلة على الموازنة بينها لمعرفة الصحيح فيها من السقيم.

والطريقة الجدلية هي الطريقة الغالب سلوكها، والمعتمد إتباعها في المناقشات والمحاورات الأصولية.

ومن طبيعة الحال أن تختلف طرق المؤلفين بعضهم عن بعض في شأن المعالجة وفي أسلوب البحث والنقاش.

إلا أن الذي يظهر هو أن الحنفية يعتمدون على العقل (الرأي) والظاهرية والحنابلة على النص، والشافعية والمالكية على الجمع بين العقل والنص.

والله أعلم بالصواب وإليه المرجع والمآب.

---

(1) قواطع الأدلة/ 1/370.

(2) تيسير الأصول/ 13 ـ ن ش: دار ابن حزم/ ط 2/ ت 1418 هـ.

فهرس مراجع هذا الكتاب

1 ـ تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل للإمام محمود بن عمر الزمخشري المتوفّى 528 هـ رتبه وضبطه وصححه مصطفى حسين أحمد الناشر دار الكتاب العربي بيروت 1406 هـ.

2 ـ تفسير النسفي المسمى بمدارك التنزيل وحقائق التأويل للإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي المتوفّى 701 هـ، الناشر دار الفكر.

3 ـ تفسير الجلالين للإمامين جلال الدين محمد بن أحمد المحلي المتوفّى 846 هـ وجلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي المتوفّى 911 هـ. الناشر دار الفكر، بيروت.

4 ـ تفسير القرطبي المسمى بالجامع لأحكام القرآن للإمام أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي المتوفّى 671 هـ، الناشر دار الكتب المصرية 1373 هـ، الطبعة الثانية.

5 ـ تفسير البيضاوي المسمى بأنوار التنزيل وأسرار التأويل للإمام ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفّى 685 هـ الناشر المطبعة العثمانية 1305 هـ.

كتب الحديث:

6 ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني المتوفّى 852 هـ الناشر دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1410 هـ. طبعة جديدة ومنقحة ومصححة عن الطبعة التي حقق أصلها عبد العزيز بن باز ورقم كتبها وأبوابها وأحاديثها محمد فؤاد عبد الباقي.

7 ـ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري للإمام أبي العباس شهاب الدين أحمد بن محمد القسطلاني (بتشديدي اللام) المتوفّى 923 هـ الناشر مطبعة بولاق الطبعة السادسة 1304 هـ.

8 ـ فتح المنعم ببيان ما احتيج لبيانه من زاد المسلم للحافظ محمد حبيب الله ابن الشيخ سيدي عبد الله مايابي الشنقيطي المتوفّى 1336 هـ الناشر دار إحياء التراث العربي بيروت.

كتب فقه السنة:

9 ـ فيض الغفار من أحاديث النبي المختار مع شرحه فيض الإلٰه للفقيه محمد بن أحمد الملقب بالداه الشنقيطي الناشر دار الفكر وعليه تعليقات للشيخ عبد الله بن محمد بن الصديق الغماري الطنجوي.

10 ـ فقه السنة للشيخ سيد سابق الناشر الفتح للإعلام العربية القاهرة الطبعة الخامسة بتاريخ 1412 هـ.

11 ـ نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني المتوفّى 1255 هـ ضبطه وصححه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد سالم هاشم الناشر دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1415 هـ.

كتب الفقه:

12 ـ حاشية الشيخ شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد الدسوقي المتوفّى 1230 هـ على الشرح الكبير للشيخ أبي البركات أحمد بن محمد العدوي الشهير بالدردير المتوفّى 1201 هـ على مختصر الشيخ خليل بن إسحٰق المتوفّى 769 هـ أو 776 هـ.

كتب الأصول:

13 ـ المحصول للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي ويسمى بابن الخطيب الرازي المتوفّى 606 هـ الناشر دار الكتب العلمية الطبعة الأولى 1408 هـ.

14 ـ الإحكام في أصول الأحكام للإمام سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي المتوفّى 631 هـ الناشر دار الكتب العلمية بيروت 1400 هـ.

15 ـ الإحكام في أصول الأحكام للإمام علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الفارسي الأندلسي المتوفّى 456 هـ الناشر دار الحديث بجوار إدارة الأزهر الطبعة الأولى 1404 هـ.

16 ـ إحكام الفصول في أحكام الأصول للإمام أبي الوليد سليمان بن خلف الباجي المتوفّى 474 هـ الناشر دار الغرب الإسلامي بيروت الطبعة الأولى 1477 هـ تحقيق عبد المجيد تركي.

17 - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام علي بن أحمد الشوكاني المتوفى 1255 هـ الناشر مؤسسة الكتب الثقافية بيروت الطبعة الأولى 1412 هـ وعليه كلام لأبي مصعب محمد سعيد البدري.

18 - المعتمد في أصول الفقه للإمام أبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المتوفى 436 هـ الناشر دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1403 هـ قدم له وضبطه.

19 - التبصرة في أصول الفقه للإمام أبي إسحٰق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي المتوفى 476 هـ تصوير 1403 هـ عن الطبعة الأولى 1400ـ شرحه وحققه الدكتور محمد حسن بن محمود هيتو أبو عبد الله.

20 - شرح اللمع لنفس المؤلف الشيرازي حققه وقدم له ووضع فهارسه د. عبد المجيد تركي الناشر دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى 1408 هـ.

21 - نهاية السول في شرح منهاج الأصول[1] للإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي المتوفى 772 هـ الناشر عالم الكتب 1343 هـ ومعه كتاب سلم الأصول لشرح نهاية السول للشيخ محمد بخيت المطيعي المتوفى 1354 هـ.

22 - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول للإمام شهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمٰن القرافي المتوفى 684 هـ الناشر دار الفكر القاهرة الطبعة الأولى 1393 هـ.

23 - المستصفى من علم الأصول للإمام أبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى 505 هـ الناشر دار الفكر ومعه فواتح الرحموت لشرح مسلم التبوت[2] للعلامة ناصر الدين بن الملا قطب الدين السهالوي الأنصاري المتوفى 1161 هـ.

24 - تيسير التحرير للعلامة محمد أمين المعروف بأمير بادشاه الناشر دار الكتب العلمية ببيروت.

25 - الإبهاج في شرح المنهاج للإمامين تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى 756 هـ وولده تاج الدين عبد الوهاب المتوفى 771 هـ الناشر دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1404 هـ.

---

(1) منهج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي.

(2) للعلامة محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي المتوفى 119 هـ.

26 ـ البرهان في أصول الفقه لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني المتوفّى 478 هـ الناشر دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1418 هـ علق عليه وخرج أحاديثه صلاح بن محمد بن عويضة.

27 ـ المنخول من تعليق الأصول للإمام الغزالي الناشر دار الفكر دمشق، حققه وخرج نصه وعلق عليه الدكتور محمد حسن هيتو الطبعة الثانية 1400 هـ.

28 ـ قواطع الأدلة في الأصول للإمام أبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني المتوفّى 489 هـ الناشر دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1418 هـ تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشانعي.

29 ـ شرح الكوكب المنير[1] المسمى بمختصر التحرير أو المختبر والمبتكر شرح المختصر في أصول الفقه للعلامة الشيخ محمد بن أحمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار المتوفّى 972 هـ تحقيق الدكتور محمد الزحيلي والدكتور نزيه حماد الناشر مكتبة العبيكان 1413 هـ.

30 ـ المسودة في أصول الفقه جمعها الفقيه الحنبلي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عبد الغني الحراني الدمشقي المتوفّى 745 هـ الناشر دار الكتاب العربي بيروت تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

31 ـ مذكرة أصول الفقه على روضة الناضر[2] للشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي الطبعة الأولى 1415 هـ.

32 ـ الموافقات في أصول الفقه للإمام أبي إسحـٰق إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي المتوفّى 790 هـ علق عليه الأستاذ محمد حسنين مخلوف الناشر دار الفكر بيروت..

33 ـ حاشية الشيخ حسن بن محمد بن محمود العطار المتوفّى 1250 هـ على شرح جلال الدين محمد بن أحمد المحلي المتوفّى 864 هـ على متن جمع الجوامع للإمام تاج الدين السبكي المتوفّى 771 هـ الناشر دار الكتب العلمية بيروت.

34 ـ حاشية الشيخ عبد الرحمـٰن بن جاد الله البناني المونيستيري التونسي المصري المتوفّى 1198 هـ على نفس الشرح المذكور أعلاه الناشر دار الفكر 1402 هـ.

---

(1) للإمام علي بن سليمان بن أحمد الدمشقي الحنبلي المعروف بالمرداوي المتوفّى 885 هـ.

(2) روضة الناضر وجنة المناظر للشيخ الإمام موفق الدين بن قدامة المتوفّى 630 هـ وهو الذي يقصد بالموفق في مراجع أصول الحنابلة العامة والخاصة كما أنه المقصود بالشيخ في مراجعهم الأصولية غالبًا.

35 ـ تقريرات الشيخ عبد الرحمٰن بن محمد الشربيني المتوفى 1326 هـ على الحاشية المذكورة أعلاه.

36 ـ حاشية الإمام سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني المتوفى 791 هـ على شرح الإمام عضد الدين والملة عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار المتوفى 756 هـ على مختصر المنتهى للإمام عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب الناشر دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الثانية 1403 هـ.

37 ـ نشر البنود على مراقي السعود للشيخ سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي المتوفى 1235 هـ الناشر اللجنة المشتركة لنشر التراث الإسلامي بين المملكة المغربية ودولة الإمارات العربية المتحدة.

38 ـ أصول الفقه للشيخ محمد بن أحمد المعروف بأبي زهرة المتوفى 1394 هـ الناشر دار الفكر العربي.

39 ـ علم أصول الفقه للشيخ عبد الوهاب بن عبد الواحد خلاف المتوفى 1375 هـ الناشر دار القلم.

40 ـ أصول الفقه للشيخ محمد الخضري بك المتوفى 1340 هـ الناشر دار الفكر.

41 ـ الموجز في أصول الفقه للشيخ محمد عبيد الله الأسعدي قدم له فضيلة الشيخ عبد الفتاح أبي غدة وفضيلة الشيخ أبي الحسن الندوي وفضيلة الشيخ محمد الربيع الحسني الندوي الناشر دار السلام الطبعة الأولى 1410 هـ.

42 ـ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي للدكتور محمد فتحي الدريني الناشر مؤسسة الرسالة الطبعة الثالثة 1418 هـ.

43 ـ تيسير الأصول للسيد حافظ ثناء الله الزاهدي الناشر دار ابن حزم بيروت الطبعة الثانية 1418 هـ.

44 ـ حاشية النفحات على شرح الورقات للشيخ أحمد بن عبد اللطيف الخطيب الجاوي الشافعي، الناشر الطبعة الحلبية مصر 1357 هـ.

45 ـ تسهيل الحصول على قواعد الأصول للعلامة محمد أمين سويد الدمشقي المتوفى 1355 هـ تحقيق وتعليق الدكتور مصطفى سعيد الخن الناشر دار القلم دمشق 1312 هـ.

46 ـ التمهيد في تخريج فروع على الأصول للإمام جمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي المتوفى 772 هـ حققه وعلق عليه الدكتور محمد حسن هيتو الناشر مؤسسة الرسالة الطبعة الرابعة 1407 هـ.

47 ـ القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية الإمام أبي الحسن علاء الدين علي بن محمد بن علي البعلي الحنبلي المعروف بابن اللحام المتوفّى 803 هـ تحقيق وتصحيح محمد حامد الفقي الناشر دار الكتب العلمية لبنان. الطبعة الأولى 1403 هـ.

48 ـ أصول التشريع الإسلامي للشيخ علي حسب الله الناشر دار المعارف مصر، الطبعة الخامسة 1396 هـ.

49 ـ شرح التلويح على التوضيح لمتن التلقيح في أصول الفقه للإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني المتوفّى 792 هـ والتنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للإمام القاضي صدر الشريعة عبد الله بن مسعود المحبوبي البخاري الحنفي المتوفّى 747 هـ ضبطه وخرج آياته وأحاديثه الشيخ زكريا عميرات الناشر دار الكتب العلمية لبنان الطبعة الأولى 1416 هـ.

50 ـ علم أصول الفقه للأستاذ محمد جواد مغنية الناشر دار العلم للملايين الطبعة الأولى 1396 هـ.

51 ـ الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي المتوفّى 204 هـ تحقيق العلامة أحمد محمد شاكر الناشر دار الفكر.

52 ـ التحصيل من المحصول للإمام سراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي المتوفّى 682 هـ دراسة وتحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد الناشر مؤسسة الرسالة الطبعة الأولى 1408 هـ.

كتب مختلفة المواضيع:

53 ـ رسائل أبي علي الحسن بن مسعود اليوسي المتوفّى 1102 هـ جمع وتحقيق ودراسة الأستاذة فاطمة خليل القبلي الناشر دار الثقافة المغرب.

54 ـ مع الفيلسوف الدكتور محمد ثابت الفندي الناشر دار النهضة العربية بلبنان 1400 هـ.

55 ـ الثابت والمتحول للدكتور أدونيس بحث في الإتباع والإباع عند العرب الناشر دار الفكر بيروت الطبعة الخامسة 1406 هـ.

56 ـ تكوين العقل العربي الدكتور محمد عابد الجابري الناشر المركز الثقافي العربي الطبعة الرابعة 1400 هـ.

57 ـ تجديد المنهج لتقويم التراث الدكتور طه عبد الرحمٰن الناشر المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 1414 هـ.

58 ـ الفرق بين الفرق للإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الإسفرائيني التميمي المتوفّى 429 هـ الناشر المكتبة العصرية بيروت 1413 هـ. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

59 ـ فلسفتنا للشيخ الشهيد محمد باقر الصدر الناشر دار التعارف للمطبوعات الطبعة العاشرة 1400 هـ.

60 ـ البداية والنهاية للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير المتوفّى 774 هـ وثقه وقابل مخطوطاته الشيخ علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود وضع حواشيه الدكتور أبو ملحم الدكتور علي نجيب عطاوي الأستاذ فؤاد السيد ناصر الدين الأستاذ علي عبد الساتر الناشر دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1415 هـ.

61 ـ طبقات الشافعية للإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسناوي المتوفّى 772 هـ النار دار الفكر بيروت الطبعة الأولى 1416 هـ.

62 ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب للشيخ أبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد المعروف بابن العماد الحنبلي المتوفّى 1089 هـ الناشر دار الآفاق الجديدة بيروت.

63 ـ الأعلام للأستاذ خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي المتوفّى 1396 هـ. الناشر دار العلم للملايين بيروت الطبعة التاسعة 1410 هـ.

64 ـ شجرة النور الزاكية في طبقات المالكية للشيخ محمد بن محمد بن عمر بن علي بن سليم مخلوف المتوفّى 1360 هـ الناشر دار الفكر بيروت.

65 ـ الأشباه والنظائر للإمام تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفّى 771 هـ الناشر دار الكتب العلمية بيروت تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد عوض الطبعة الأولى 1411 هـ.

66 ـ الأشباه والنظائر للإمام جلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي المتوفّى 911 هـ الناشر المطبعة الحلبية 1378 هـ.

67 ـ أسرار البلاغة للإمام عبد القاهر بن عبد الرحمٰن بن محمد الجرجاني المتوفّى 471 هـ الناشر دار الفكر تحقيق السيد الأستاذ محمد رشيد رضا.

68 ـ حاشية الشيخ محمد بن علي الصبان المتوفّى 1206 هـ على شرح الشيخ علي بن محمد بن عيسى الأشموني المتوفّى نحو 900 هـ على ألفية الإمام محمد بن عبد الله بن مالك المتوفّى 672 هـ الناشر دار إحياء الكتب العربية.

69 ـ لسان العرب المحيط للإمام محمد بن مكرم بن علي بن منصور المتوفّى 711 هـ الناشر دار لسان العرب بيروت تقديم الشيخ عبد الله العلايلي.

70 ـ تاريخ التشريع الإسلامي للشيخ محمد الخضري بك المتوفّى 1340 هـ الناشر دار المعرفة بيروت الطبعة السابعة 1389 هـ.

71 ـ الملل والنحل للإمام محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني المتوفّى 548 هـ الناشر دار الفكر تحقيق الأستاذ عبد العزيز محمد الوكيل.

فهرس المحتويات